

WALTER MARQUEZAN AUGUSTO

***DESATIVAR O DIREITO: Um caminho a partir da obra de
Giorgio Agamben***

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do grau de Mestre em Direito. Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Jeanine Nicolazzi Philippi

FLORIANÓPOLIS
2014

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Augusto, Walter Marquazan

Desativar o Direito : Um caminho a partir da obra de
Giorgio Agamben / Walter Marquazan Augusto ; orientadora,
Jeanine Nicolazzi Philippi - Florianópolis, SC, 2014.
140 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Ciências Jurídicas. Programa de Pós-
Graduação em Direito.

Inclui referências

1. Direito. 2. Giorgio Agamben. 3. Desativar o Direito.
4. Resistência. 5. Filosofia do Direito. I. Philippi,
Jeanine Nicolazzi. II. Universidade Federal de Santa
Catarina. Programa de Pós-Graduação em Direito. III. Título.

Dedico este trabalho aos meus pais, Walter e Marta.

AGRADECIMENTOS

Tendo em conta a dimensão da minha vida contida nesta intensa jornada de mestrado, desde a vinda para Florianópolis até a escrita das últimas palavras desta dissertação, estes agradecimentos nunca serão suficientes.

Em primeiro lugar, agradeço, com todo meu amor, à minha família – meu pai, Walter, minha mãe, Marta, e minha irmã, Tássia.

Agradeço imensamente à minha orientadora, professora Jeanine Nicolazzi Philippi, por ter me auxiliado em todas as dificuldades e por ter confiado em mim até mesmo nos momentos em que sequer eu o fazia mais. Agradeço igualmente por todas as lições nas oportunidades em que pude escutá-la, tenha sido nas disciplinas ou em outros encontros, pois, se não fosse aquela conversa na tarde do dia 14/02/13, muito provavelmente eu não teria chegado até aqui. Muitas das suas falas seguem ressoando no meu íntimo, tendo algumas delas encontrado lugar nas linhas deste trabalho.

Agradeço ao professor Selvino José Assmann, a quem eu nutro especial admiração e cujo exemplo pessoal e acadêmico me são inspiradores. Fico sempre muito alegremente surpreso quando encontro um sentido, geralmente algum tempo depois, nos seus mais singelos gestos e falas. Minha compreensão sobre os temas deste trabalho devem muito às suas explicações.

Agradeço aos avaliadores que aceitaram compor a banca: professor Castor Ruiz, professor Carlos Capela e Alexandre Nodari.

Agradeço ao professor Airton Seelaender e ao professor Antônio Manuel Hespanha, por todos os períodos em que pude conviver e apreender com as suas aulas, certamente muito marcantes.

Agradeço aos professores Santiago Pich e Nei Nunes, do DICH/UFSC, que juntamente com o professor Selvino, ministraram excelentes aulas na disciplina que cursei no segundo semestre de 2013 naquele programa.

Agradeço aos demais professores do PPGD/UFSC que tive a oportunidade de conhecer tanto nas disciplinas que frequentei quanto em outras ocasiões.

Agradeço aos meus colegas e amigos que fiz no mestrado: Athanis Rodrigues, Gabriela Sá, Gislaine de Paula, Guilherme Demaria, Gabriela Navarro, Kinn Peduti; bem como aos meus amigos veteranos: Rafael Cherobin e José Alexandre Sbizera.

Dentre estes colegas de mestrado, agradeço em especial ao meu amigo Macell Cunha Leitão, com quem muito discuti os temas acadêmicos, e igualmente pude dividir angústias e compartilhar ótimos momentos nesta trajetória. Suas ideias certamente estão presentes no trabalho, que, pela amizade, ficaram sem a devida citação.

Agradeço aos meus amigos de faculdade, Alexandre Mesquita, Vinicius Kersten e Ignácio Kersten, que, mesmo distantes, me deram força durante toda a jornada. Além disso, sem dúvida alguma, o convívio com eles foi decisivo para a compreensão que hoje tenho do Direito.

Agradeço aos meus amigos Cassiano Tartari, Emanuel Lima e Paulo Hansmann, pela compreensão e amizade.

Por fim, agradeço à minha amada namorada Carolina de Quadros Camargo, que viveu comigo todas as agruras e alegrias da escrita desta dissertação. Tenho plena convicção de que se não fosse pelo seu apoio, carinho e compreensão em todos os momentos, desde que estamos juntos, eu nunca teria chegado até aqui.

Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pela concessão de bolsa de mestrado durante um ano.

E, por último, mas que também é um começo, agradeço ao leitor. Pois se algum dia alguém ler esta dissertação, eu gostaria que entrasse em contato.

RESUMO

O trabalho parte do problema de tentar pensar uma forma de resistência pelo Direito. A hipótese sustentada encontra amparo na noção de “desativar” o Direito, contida na obra de Giorgio Agamben. Neste sentido, o trabalho busca recompor os paradigmas jurídico-político e governamental dentro da obra do autor em questão, principalmente a partir dos livros “O poder soberano e a vida nua”, “Estado de Exceção” e “O Reino e a Glória”. Ao fim, a proposta de “desativar” o Direito e o conceito de inoperosidade defrontam-se com a máquina governamental agambeniana. Na conclusão, a filosofia do Direito é apresentada como alternativa para se pensar uma nova relação entre Direito e vida.

Palavras-chave: Giorgio Agamben. “Desativar” o Direito. Resistência. Filosofia do Direito.

ABSTRACT

The work begins from the problem of trying to think of a way of resistance by Law. The hypothesis is supported by the notion of "deactivate" the law, contained in the work of Giorgio Agamben. In this sense, this dissertation seeks to reconstruct the legal-political and governmental paradigms within the work of the author in question, mostly from the books "The sovereign power and bare life", "State of Exception" and "The Kingdom and the Glory". At the end, the proposal to "deactivate" the Law and the concept of unindustriousness are confronted with Agamben's government machinery. In conclusion, the philosophy of law is presented as an alternative to think about a new relationship between law and life.

Keywords: Giorgio Agamben. "Deactivate" the law. Resistance. Philosophy of law.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
CAPÍTULO 1: Soberania e captura da vida: por que o Direito? Ou: Existe uma Teoria do Direito na obra de Giorgio Agamben?	19
<i>INTERMÉDIO</i>	67
CAPÍTULO 2: “Governar o mundo como se esse governasse a si mesmo” – raízes econômico-teológicas do paradigma governamental. 77	
<i>INTERMÉDIO</i>	123
CAPÍTULO 3: <i>Desativar</i> o Direito	133
CONSIDERAÇÕES FINAIS	157
REFERÊNCIAS	159

INTRODUÇÃO

Em primeiro lugar, preciso fazer um esclarecimento inadiável acerca do subtítulo do trabalho e que, de certa maneira, introduz o que virá em seguida. Na formulação “um caminho a partir da obra de Giorgio Agamben”, em nenhum momento quis expressar a ideia de “um único caminho”, ou de que a obra em questão expõe “o caminho e a verdade”, ou, o que seria ainda mais execrável, que no presente escrito é possível encontrar “(O) caminho”. Nada disso. O “caminho” que me refiro no subtítulo é simplesmente o percurso que tracei a partir da obra de Agamben para expor a presente pesquisa, e, neste sentido, principalmente, o caminho pelo qual constitui a minha própria formação acerca do que foi estudado. Ainda que não haja texto que não seja escrito para ser lido por outrem, tenho muito claro que a função precípua do presente texto seja a minha própria (de)formação.

Uma segunda observação a ser feita diz respeito à escrita do texto em primeira pessoa, ora do singular ora do plural. Fiz esta escolha para tentar não omitir o sujeito que se enuncia por estas deficitárias linhas. As construções que se distanciam dessa utilização são expressão, talvez inconsciente, de deixar passar “despercebido” do que a proposital vacilação em algum enunciado. Por outro lado, na maioria das vezes que as frases aparecem no plural é porque há um convite ao leitor a acompanhar a proposta. Além disso, não posso deixar de dizer que, embora não esteja em nenhum momento declarado no texto, a voz da professora orientadora do trabalho se faz presente – tendo ela sido mal interpretada nos equívocos aqui produzidos, e bem reproduzida quando dos acertos.

Ainda sobre o título, é preciso dizer que o trabalho limita-se a uma *parte* da obra de Agamben. O enfoque foi dado aos livros que compõe a série *Homo Sacer*, bem como alguns dos demais que possuem relação direta, deixando de lado, portanto, uma porção relevante do conjunto da obra – principalmente levando em consideração o último volume, ainda no prelo.

Olhando retrospectivamente, do momento em que a ideia desta dissertação brotou até o ponto final da última linha, vejo que não me preocupei em definir o conceito de “Direito” – ainda que se fosse possível defini-lo. O leitor em momento algum encontrará uma digressão específica sobre “o que é” ou “o que deve ser” o “Direito” na minha concepção, com o qual tenha confrontado como parâmetro frente à obra de Agamben. De certa forma, parti da precariedade da hipótese a

uma jornada em que intuições e conceitos mesclaram-se até à conclusão: e, talvez, por um interesse já previsto, o termo “Direito” teve que se manter sem *de-finição* para que a própria hipótese pudesse ser sustentada.

Igualmente, o trabalho é atravessado pela premissa de que toda a desconstrução¹ corresponde uma construção. Isso porque se for levado em consideração apenas pela sua parte propositiva, talvez o trabalho pudesse ter sido cortado para as últimas cinco páginas – mas, com certeza, elas nada diriam sem a compreensão contextual que lhes antecede. De modo que posso afirmar que não concentrei meus esforços para dar ênfase a proposta ou conformá-la a qualquer custo, mas, sim, para permitir um âmbito de inteligibilidade dentro da teoria/filosofia do Direito em que somente a partir do qual seria possível pensar a hipótese.

Neste sentido, um dos principais motivos que alicerçaram a vontade de escrever sobre este tema diz respeito à redução do âmbito das possibilidades de pensar formas de resistência dentro do Direito. O Direito encontra-se há algum tempo sob o paradigma hegemônico da soberania, que não só regulamenta e alcança todos os âmbitos da vida, mas também atrai para si toda e qualquer insurgência que vise uma mudança política. Dessa forma, no geral, as teorias jurídicas limitam-se a pensar a resistência no Direito enquanto casos de desobediência civil, no campo do lícito e ilícito; e mesmo as manifestações mais radicais, são tomadas num âmbito dialético entre poder constituinte e poder constituído, em que nas últimas consequências, legitimidade e legalidade são subsumidas à lógica estatal dominante. Aliada a essa vertente, encontra-se o discurso dos direitos humanos que, ao final, apoia-se sobre declarações com caráter de universalidade que, por essa mesma característica, nunca conseguem alcançar seu desiderato. A separação da dignidade de uma pessoa em um texto, para que possa ser sobrepesada em alguma situação, dá indícios de que essa dignidade já se encontra perdida desde o início – distante da sua incompreendida morada no reino dos fins.

Paralelo à minguia deste horizonte, consolida-se outro, no qual floresce com voracidade a discussão de uma técnica jurídica cada vez mais especializada. Temas que diziam respeito ao âmbito público, a uma discussão pública, ficam cada vez mais confinados nos termos técnicos que, no fundo, servem apenas para maquiagem a decisão de quem detém o monopólio da força. A teoria do Direito reduz-se ao Direito

¹ Leia-se “desconstrução”, aqui, num certo sentido vulgar, e não no sentido utilizado pela corrente filosófica.

constitucional e às teorias da decisão, e estes, por sua vez, curvam-se aos arbítrios da espontaneidade econômica – a filosofia do Direito só encontra os ecos das paredes nas salas de aula das disciplinas propedêuticas, das quais não consegue sair. A cultura jurídica tornou-se uma “manualística” jurídica, que compila e comenta boletins jurisprudenciais.

É deste cenário de destruição, cantado como palanque para o poder de ação na sociedade, que me dediquei a escrever um trabalho sobre resistência a partir da obra de Agamben. Por conseguinte, percorri um caminho que deu prevalência à reconstituição dos paradigmas jurídico-político e governamental na visão deste autor, para que, segundo o princípio epistemológico anunciado, já estivesse ali um germe de construção do novo.

Neste sentido, o trabalho abordará, principalmente, o que posso chamar de dois momentos da obra, identificados em três livros da série *Homo sacer*: uma primeira etapa na qual o enfoque é a constituição do âmbito do Direito, em “O poder soberano e a vida nua” e “Estado de Exceção”; e, uma segunda etapa, em que a centralidade consiste nas razões do domínio da economia sobre a política, estudada em “O Reino e a Glória”. No último capítulo discuto diretamente o significado da proposta de “desativar” o Direito e a sua adequação no contexto configurado. Ao final, algumas aporias são expostas e o esforço limita-se a tentar pensar como uma relação nova com o Direito somente pode ser pensada sob a perspectiva do sujeito.

CAPÍTULO 1: Soberania e captura da vida: por que o Direito? Ou: Existe uma Teoria do Direito na obra de Giorgio Agamben?

1.1. Podemos dizer que o pensamento contido na obra de Giorgio Agamben é excêntrico. Não no sentido pejorativo do termo, mas porque declaradamente tenta se constituir e expressar sua criatividade evitando certos lugares comuns das ciências humanas, buscando revisar conceitos e pressupostos tidos como definidos e evidentes.² Trata-se de buscar paradigmas genuinamente políticos em experiências e fenômenos que não são considerados ordinariamente como políticos.³

Nesta primeira parte do trabalho, busco recompor a visão geral do paradigma⁴ político exposto na obra de Agamben a partir do livro “Homo Sacer”, publicado pela primeira vez em 1995. Vale salientar que antes da publicação deste livro, no período de 1970 a 1982, Agamben publicou quatro livros – “O homem sem conteúdo” (1970), “Estâncias” (1977), “Infância e História” (1978) e “A linguagem e a morte” (1982) – em que se ocupa “da obra de arte, da melancolia, da poesia estilnovista e da relação da linguagem com a história e com a morte”.⁵ Pouco depois, Agamben ainda publicou outros dois livros, “Ideia da prosa” (1985) e “A comunidade que vem” (1990), no qual há um deslocamento em relação aos anteriores,⁶ mas que, todavia, não abordam diretamente o tema da “biopolítica”.

Declaradamente prosseguidor nas escavações abertas por Michel Foucault e Hannah Arendt, Agamben faz uma releitura da biopolítica, recuando o seu início para além do marco foucaultiano, acrescentando à análise os campos do Direito e do sagrado (teológico).⁷ Interessa-nos, aqui, perceber o movimento conceitual presente na obra de Agamben, principalmente no que tange ao Direito⁸, na esperança de tentar construir um diálogo com a obra.

² AGAMBEN, 2010a, p. 19.

³ AGAMBEN, 2010b, p. 9.

⁴ O conceito de “paradigma” dentro da obra de Agamben será explicado ao longo do trabalho.

⁵ CASTRO, 2012a, p. 15.

⁶ CASTRO, 2012a, p. 15.

⁷ AGAMBEN, 2010a, p. 14-6.

⁸ Opto pela grafia “Direito”, com letra maiúscula, para referir não só ordenamento jurídico, mas também o campo de estudo, em oposição a “direito”,

Quero iniciar, contudo, tentando esboçar uma reflexão que me parece justificar a ordem de exposição dos temas.

A pergunta que dá título a este tópico contém uma referência a uma noção teórica que distingue filosofia do Direito e teoria do Direito. Nesta última, estaria contido o postulado de cientificidade do objeto, como definição do “direito tal como ele é”, restando à primeira “o estudo do direito do ponto de vista de um determinado valor”.⁹

No primeiro volume da série *Homo Sacer*, intitulado “O poder soberano e a vida nua”¹⁰, sem destaque de maior relevância em meio ao texto, Agamben propõe a seguinte definição de Direito: “O direito tem caráter normativo, é ‘norma’ (no sentido próprio de ‘esquadro’) não porque comanda e prescreve, mas enquanto deve, antes de mais nada, criar o âmbito da própria referência na vida real, *normalizá-la*”.¹¹

Esta citação é seguida do exame daquilo que Agamben denomina de “estrutura originária da norma”, sigamos o seu raciocínio:

Por isto – **enquanto, digamos, estabelece as condições desta referência e, simultaneamente, a pressupõe** – a **estrutura originária da norma** é sempre do tipo: “**Se** (caso real, [...]), **então** (consequência jurídica [...])”, **onde um fato é incluído na ordem jurídica através de sua exclusão e a transgressão parece preceder e determinar o caso lícito**. Que a lei tenha inicialmente a forma de uma *lex talionis* (*talio*, talvez de *talis*, quer dizer: a mesma coisa), significa que a ordem jurídica não se apresenta em sua origem simplesmente como sanção de um fato transgressivo, mas **constitui-se**, sobretudo, **através do repetir-se do mesmo ato sem sanção alguma**, ou seja, como **caso de exceção**. Este não é uma punição do primeiro, mas representa a sua inclusão na ordem jurídica, a violência como fato

com letra minúscula, para referir a um “direito subjetivo”. Esta distinção de estilo não é encontrada nas citações, em que optei por transcrever conforme a grafia utilizada pelos autores – que, de modo geral, fazem a opção por não discriminar.

⁹ BOBBIO, 2006, p. 138.

¹⁰ Título original: *Homo sacer – Il potere sovrano e la nuda vita I*, 1995. Aqui referenciado: AGAMBEN, 2010a.

¹¹ AGAMBEN, 2010a, p. 32, *grifo do autor*.

jurídico primordial (*permittit enim lex parem vindictam*: Festo, 496, 15). Neste sentido, a exceção é a forma originária do direito.¹²

A formulação é intrincada e, muito provavelmente, passível de interpretações muito diferentes entre si, mas parece-me que a pista de leitura está na condição de que o Direito *deve* produzir o seu próprio âmbito para se constituir. Nesta definição, o dever não está para o fundamento do Direito, mas para a sua própria existência. Os limites entre o conteúdo prescritivo e a prescrição não são postos, de modo que a única prescrição é que se prescreva algo. Sendo assim, frente a essa definição, não parece ser possível distinguir os limites de uma filosofia ou teoria do Direito, de forma que esta distinção aqui não encontrará seu lugar.

Paradoxalmente a origem está condicionada sobre seu fim: o Direito para existir deve fundar seu âmbito. A questão: qual o limite do seu âmbito? Tem uma resposta nada simplória e inconsequente: não há limites. O tipo “se-então” é um par que cria e indica movimento entre interno e externo, porém, isento de conteúdo, donde qualquer fato da vida pode ser capturado e lhe ser dado uma consequência jurídica. É esta estrutura pressupponente do Direito que o faz ser um objeto tão privilegiado da biopolítica¹³, com proximidade da esfera da linguagem.¹⁴

À compreensão de ausência desses limites para o juridicizável corresponde a teoria da soberania, que, segundo a leitura de Agamben, tem a sua forma mais acabada em Carl Schmitt, daí podemos sugerir seu peculiar interesse.¹⁵

¹² AGAMBEN, 2010a, p. 33, **grifo meu**.

¹³ A noção de “biopolítica” será explicitada ao longo do trabalho.

¹⁴ AGAMBEN, 2010a, p. 27.

¹⁵ Mas a respeito desta relação com Schmitt, vale lembrar uma declaração de Agamben concedida em uma entrevista (COSTA, 2006, p. 132): “O encontro com Carl Schmitt se deu, por outro lado, relativamente tarde, e teve um caráter totalmente distinto. Era evidente (creio que é evidente para qualquer um que não seja estúpido nem tenha má-fé, ou, como acontece freqüentemente, as duas coisas juntas) que, se queria trabalhar com o direito e sobre a política, era com ele que eu deveria medir-me. Como com um inimigo, antes de tudo – mas a antinomia amigo-inimigo era precisamente uma das teses schmittianas que eu queria pôr em questão”.

Se Direito e Exceção são um par inseparáveis, é preciso primeiro compreender a relação constituinte que aí está posta: a relação de exceção como estrutura originária do Direito.

1.2. Agamben inicia o livro *Homo Sacer I* com a análise de um trecho de Carl Schmitt sobre o paradoxo da soberania, que se enuncia: “o soberano está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico”.¹⁶ Interessa a Agamben refletir sobre a “topologia implícita no paradoxo”, para verificar “em que medida a soberania assinala o limite (no duplo sentido de fim e de princípio) do ordenamento jurídico”.¹⁷

Podemos dizer que a teoria da soberania de Carl Schmitt contida na primeira “Teologia Política”¹⁸, publicada em 1922, gravita em torno de dois conceitos: exceção e decisão.¹⁹ A famosa frase de abertura do livro – “Soberano é quem decide sobre o estado de exceção”²⁰ – deixa clara a necessária articulação implícita entre os dois conceitos²¹ para que “soberania” e “soberano” possam ser definidos.

Schmitt afirma que a necessidade da pergunta pelo conceito de “soberania em si” acha-se no fato de que a negativa a esta indagação, como aconteceu na “história da soberania”, faz com que o **“caso excepcional**, o caso não descrito na ordem jurídica vigente [possa] ser,

¹⁶ AGAMBEN, 2010a, p. 22.

¹⁷ AGAMBEN, 2010a, p. 22.

¹⁸ Título original: *Politische Theologie*, 1922. Aqui referenciado: SCHMITT, 2006.

¹⁹ A explicação de Agamben sobre Schmitt feita no livro “Estado de Exceção” (2004, p. 56-7), segundo a qual “norma” e “decisão” seriam os conceitos-chave, visa dar relevância à continuidade entre os dois trabalhos do jurista alemão (*Die Diktatur* e *Politische Theologie*). Segundo Agamben, Schmitt tenta incessantemente inscrever o estado de exceção dentro do ordenamento jurídico, e neste sentido, no livro de 1922, “norma” e “decisão” mostram a sua autonomia conceitual de forma que o “lugar e o paradoxo do conceito schmittiano de soberania derivam, [...] do estado de exceção, e não o contrário”. Na descrição que faço acima da teoria schmittiana, optei por “exceção” e “decisão” por acreditar que esses dois elementos são mais adequados para compreender o que pretendo extrair do texto, bem como, por entender que o próprio texto permite tal interpretação.

²⁰ SCHMITT, 2006, p. 7.

²¹ Logo no início do livro, Schmitt se esforça para significar estes conceitos à sua maneira, como é possível ver nos seguintes trechos (2006, p. 7): “deve-se entender, sob estado de exceção, um conceito geral da teoria do Estado, mas não qualquer ordem de necessidade ou de sítio.”; “A decisão sobre a exceção é, em sentido eminente, decisão [...]”; “significado autônomo da decisão”.

no máximo, caracterizado como caso de extrema necessidade, [...] mas não ser descrito como um **pressuposto legal**".²²

Sendo a exceção aquilo que não se pode tipificar, esse pressuposto aparece como um conteúdo ilimitado da competência (constitucional), cabendo ao soberano a decisão "tanto sobre a ocorrência do estado de necessidade extremo, bem como sobre o que se deve fazer para saná-lo".²³ É por isso que, para Schmitt, a "ordem jurídica, como toda ordem, repousa em uma decisão e não em uma norma".²⁴ A soberania pode ser, então, definida como o "monopólio decisório" e o soberano, "aquele que decide".²⁵

O que está pressuposto à situação normal, onde legalidade e imanência se encontram, é o que há de exterior à norma. O mecanismo schmittiano da soberania opera através de uma decisão sobre esta situação *a-normal*, permitindo que ali vigore a norma e, logo, "o próprio sentido da autoridade estatal".²⁶

É diante desta elaboração que Agamben propõe pensar a "exceção":

A exceção é uma espécie da exclusão. Ela é um caso singular, que é excluído da norma geral. Mas **o que caracteriza propriamente a exceção é que aquilo que é excluído não está, por causa disto, absolutamente fora de relação com a norma**; ao contrário, esta se mantém em relação com aquela na forma da suspensão. *A norma se aplica à exceção desaplicando-se, retirando-se desta.* O estado de exceção não é, portanto, o caos que precede a ordem, mas a situação que resulta da sua suspensão. Neste sentido, a exceção é

²² SCHMITT, 2006, p. 8, **grifo meu**. Segundo o autor (2006, p. 11): "Os juristas que discutem sobre as questões da soberania partem, desde o século XVI, de um catálogo de competências de soberania que reúne uma sequência de características necessárias a ela e que, na essência, remete às explicações de Bodin, há pouco citadas. Ser soberano significava ter essas competências".

²³ SCHMITT, 2006, p. 8. Neste sentido, continua Schmitt: "O soberano se coloca fora da ordem jurídica normalmente vigente, porém a ela pertence, pois ele é competente para a decisão sobre se a Constituição pode ser suspensa *in toto*".

²⁴ SCHMITT, 2006, p. 11.

²⁵ SCHMITT, 2006, p. 14.

²⁶ AGAMBEN, 2010a, p. 24.

verdadeiramente, segundo o étimo, *capturada fora* (*ex-capere*) e não simplesmente excluída.²⁷

Embora a exceção seja uma “espécie da exclusão”, ela não é uma *extinção* – na exceção a norma não está extinta, da mesma forma que na normalidade a exceção não é inexistente; a relação é de suspensão, ou, em outras palavras, a relação é de latência. Exceção e norma formam um par, umbilicalmente relacionados, que na estrutura da soberania conforma um arcabouço mais complexo, vez que:

Não é a exceção que se subtrai à regra, mas a regra que, suspendendo-se, dá lugar à exceção e somente deste modo se constitui como regra, mantendo-se em relação com aquela. O particular ‘vigor’ da lei consiste nessa capacidade de manter-se em relação com uma exterioridade. Chamemos *relação de exceção* a esta forma extrema da relação que inclui alguma coisa unicamente através de sua exclusão.

A situação, que vem a ser criada na exceção, possui, portanto, este particular, o de não poder ser definida **nem como uma situação de fato, nem como uma situação de direito**, mas institui entre estas um **paradoxal limiar de indiferença**. [...] Na exceção soberana trata-se, na verdade, não tanto de controlar ou neutralizar o excesso, quanto, antes de tudo, de criar e definir o próprio espaço no qual a ordem jurídico-política pode ter valor. [...] O ‘ordenamento do espaço’ [...] não é, portanto, apenas ‘tomada da terra’ [...] mas, sobretudo, ‘tomada do fora’, exceção.

Para se referir a algo, uma norma deve, de fato, pressupor aquilo que está fora da relação (o irrelato) e, não obstante, estabelecer deste modo uma relação com ele. **A relação de exceção exprime assim simplesmente a estrutura originária da relação jurídica.** A decisão soberana sobre a exceção é, neste sentido, a estrutura político-jurídica originária, a partir da qual somente aquilo que é incluído no

²⁷ AGAMBEN, 2010a, p. 24, **grifo meu**.

ordenamento e aquilo que é excluído dele adquirem seu sentido.²⁸

Trata-se de uma “estrutura pressupponente”.²⁹ Sendo assim, travar um debate acadêmico sobre quem seria hoje o soberano (o chefe do executivo, os órgãos legislativos ou o tribunal constitucional?), em alguma medida, foge ao que o autor está observando³⁰. O que Agamben tenta demonstrar é que qualquer relação jurídica, ou seja, a normalização de um fato (ou a factualização de uma norma)³¹, pressupõe uma *relação de exceção*, que nada mais é que a necessária interação entre um dentro (norma) e um fora (exceção), através de um mecanismo de articulação (decisão soberana), para a própria existência do que é/está “dentro” e “fora”.

O que está em questão é o chamado “fenômeno jurídico”. A peculiaridade do Direito, amparado na soberania, é de que a sua validade deve se dar a todo momento, independente do caso particular, e por isso esta relação não apenas é constitutiva na origem, como também se reforça incessantemente.³² Por isso, podemos dizer que *o indivíduo não escapa ao Direito tal qual o homem não escapa à linguagem*.³³ Em outras palavras, é a possibilidade de a qualquer momento a vida poder ser submetida na ordem jurídica através de um *status jurídico* – uma

²⁸ AGAMBEN, 2010a, p. 25-6, **grifo meu**.

²⁹ AGAMBEN, 2010a, p. 28.

³⁰ Principalmente o argumento que se contrapõe à tese acusando-a de anacrônica, uma vez que não estaríamos mais diante de um soberano como no Antigo Regime ou nas monarquias constitucionais que o sucederam, ou mesmo nos estados totalitários do século XX. O que está em questão não é o soberano, mas a soberania, conforme Schmitt já havia alertado quando analisava o trabalho dos positivistas normativistas (Kelsen, Krabbe e Preuß) (2006, p.28).

³¹ E essa polaridade aqui é própria do paradoxo enunciado.

³² AGAMBEN, 2010a, p. 27. Neste sentido é que se vislumbra a aproximação com o campo da linguagem, pois (2010a, p. 27): “[...] como a linguagem pressupõe o não linguístico como aquilo com o qual deve poder manter-se em relação virtual [...] para poder depois denotá-lo no discurso em ato, assim a lei pressupõe o não jurídico (por exemplo, a mera violência enquanto estado de natureza) como aquilo com o qual se mantém em relação potencial no estado de exceção. *A exceção soberana (como zona de indiferença entre natureza e direito) é a pressuposição da referência jurídica na forma de sua suspensão*”.

³³ A não ser, talvez, a custo de sua morte, para as duas situações. O que ainda assim seria passível de controvérsia, uma vez que podemos *dizer* de alguém que “está morto”, bem como, juridicamente, o “morto” também pode ser considerado um “status jurídico”.

pessoa pode ser tanto simplesmente “maior, capaz”, quanto “eleitor”, “brasileiro nato”, “contratante”, “réu” e etc.. O paradoxo emerge quando percebemos que o indivíduo continua incluído no ordenamento mesmo quando não satisfaz nenhum desses quesitos, unicamente pelo fato de ser vivente.

Para Agamben, a chave desta captura da vida no Direito não é a sanção, mas a culpa no sentido de um “estar-em-débito”, de forma que: *“A culpa não se refere à transgressão, ou seja, à determinação do lícito e do ilícito, mas à pura vigência da lei, ao seu simples referir-se a alguma coisa”*.³⁴ Esta seria a razão última do adágio jurídico que sustenta que a ignorância da norma não isenta a culpa. Ou seja, a culpa, a consciência de uma ordem jurídica e à sua submissão, o “estar-em-débito”, permite a implicação da vida através da latência da sua juridicização.³⁵

Tendo em conta esses elementos, Agamben pode, então, refletir acerca do conceito de soberania:

Se a exceção é a estrutura da soberania, **a soberania** não é, então, nem um conceito exclusivamente político, nem uma categoria exclusivamente jurídica, nem uma potência externa ao direito (Schmitt), nem a norma suprema do ordenamento jurídico (Kelsen): **ela é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão**. Retomando uma sugestão de Jean-Luc Nancy, chamemos de *bando* (do antigo termo germânico que designa tanto a exclusão da comunidade quanto o comando e a insígnia do soberano) a esta potência (no sentido próprio da *dýnamis* aristotélica, que é sempre também *dýnamis mè energeîn*, potência de não passar ao ato) da lei de manter-se na própria privação, de

³⁴ AGAMBEN, 2010a, p. 33, *grifo do autor*.

³⁵ Neste sentido, não é mera coincidência o fato de Kelsen afirmar que o ordenamento jurídico retira toda a sua validade de uma “norma fundamental” que não possui nenhum conteúdo em si e é norma somente “no sentido lógico-jurídico”, quer dizer, uma “**norma pensada**” (2009, p. 222, 227, **grifo meu**). Não surpreende, portanto, encontrar as mesmas observações de Agamben nas linhas do texto Kelsen (2009, p. 221): “Por isso, todo e qualquer conteúdo pode ser Direito. Não há qualquer conduta humana que, como tal, por força do seu conteúdo, esteja excluída de ser conteúdo de uma norma jurídica”.

aplicar-se desaplicando-se. A relação de exceção é uma relação de *bando*. Aquele que foi banido não é, na verdade, simplesmente posto fora da lei e indiferente a esta, mas é abandonado por ela, ou seja, exposto e colocado em risco no limiar em que vida e direito, externo e interno, se confundem. [...] É neste sentido que o paradoxo da soberania pode assumir a forma: ‘não existe um fora da lei’. *A relação originária da lei com a vida não é a aplicação, mas o Abandono*. A potência insuperável do *nómos*, a sua originária ‘força de lei’, é que ele mantém a vida em seu *bando* abandonando-a.³⁶

Segundo Agamben, a noção conceitual que remete a soberania à lei, característica do Estado de Direito, não elimina o paradoxo da soberania, mas o impulsiona ao extremo.³⁷ Esta formulação teria origem, segundo o autor, no Fragmento 169 de Píndaro, em que “o poeta define a soberania do *nómos* através de uma justificação da violência”.³⁸ Os versos apresentam a composição de dois princípios opostos para os gregos, Bía (violência) e Díke (justiça/Direito), de modo que o “*nómos soberano é o princípio que [...] arrisca-os na indistinção*”.³⁹

A questão levantada no fragmento de Píndaro perpassou o debate sofisticado acerca da oposição entre *phýsis* e *nómos*, chegando à oposição entre “estado de natureza e *commonwealth*” de Hobbes.⁴⁰ A violência do mais forte corresponde ao estado de natureza hobbesiano, que sobrevive somente na pessoa do soberano. A partir desta interpretação do debate sofisticado e do texto de Hobbes, Agamben pode concluir que: “A soberania se apresenta, então, como um englobamento do estado de natureza na sociedade [...] e o poder soberano é justamente esta

³⁶ AGAMBEN, 2010a, p. 35, *grifo do autor*, **grifo meu**. Ainda sobre a definição de bando (AGAMBEN, 2010a, p. 36): “O *bando* é a pura forma do referir-se a alguma coisa em geral, isto é, a simples colocação de uma relação com o irrelato”.

³⁷ AGAMBEN, 2010a, p. 37.

³⁸ AGAMBEN, 2010a, p. 37.

³⁹ AGAMBEN, 2010a, p. 38.

⁴⁰ AGAMBEN, 2010a, p. 41. “Enquanto, em Platão, a ‘lei da natureza’ nasce, portanto, para colocar fora de jogo a contraposição sofisticada entre *phýsis* e *nómos* e excluir a confusão soberana de violência e direito, nos sofistas a oposição serve precisamente para fundar o princípio de soberania, a união de Bía e Díke” (AGAMBEN, 2010a, p. 41).

impossibilidade de discernir externo e interno, natureza e exceção, *phýsis e nómos*”.⁴¹

Este fio condutor que Agamben propõe através do poder soberano é o que confere a tônica da tese de que o estado de exceção não é simplesmente a suspensão do Direito por um tempo e num espaço determinados, mas, para além disso, é uma zona de indistinção fundamental.⁴² As explicações contratualistas e positivistas ruem neste ponto, uma vez que se demonstra que justamente aquilo que deveria ser superado como um estágio anterior (como o estado de natureza), constitui a interioridade – ainda que nominalmente o titular da soberania seja “o povo”.

O paradoxo da soberania e sua topologia de indistinção também podem ser percebidos no problema entre poder constituinte e poder constituído.⁴³ O que nos permite entender a sutileza do debate não é a tentativa de qualificar a natureza jurídica dos respectivos poderes, mas a natureza jurídica dos atos derivados desses poderes.⁴⁴ O problema central passa ser distinguir claramente poder constituído, poder constituinte e poder soberano.⁴⁵

Agamben entende, então, que esse problema deve ser pensado como um problema da ontologia, na relação entre potência e ato,⁴⁶ razão

⁴¹ AGAMBEN, 2010a, p. 42-3.

⁴² “O estado de exceção, logo, não é tanto uma suspensão espaço-temporal quanto uma figura topológica complexa, em que não só a exceção e a regra, mas até mesmo o estado de natureza e o direito, o fora e o dentro transitam um pelo outro. É justamente nesta zona topológica de indistinção, que deveria permanecer oculta aos olhos da justiça, que nós devemos tentar em vez disso fixar o olhar.” (AGAMBEN, 2010a, p. 43-4).

⁴³ “Como o poder soberano se pressupõe como estado de natureza, que é assim mantido em relação de *bando* com o estado de direito, assim ele se divide em poder constituinte e poder constituído e se conserva em relacionamento com ambos, situando-se em seu ponto de indiferença.” (AGAMBEN, 2010a, p. 47).

⁴⁴ Exemplos como a ditadura, o estado de exceção, o poder de revisão constitucional (AGAMBEN, 2010a, p. 46), ou, por que não também, as decisões de controle de constitucionalidade em que se cria Direito além da Constituição.

⁴⁵ AGAMBEN, 2010a, p. 48.

⁴⁶ Agamben analisa a tentativa de Toni Negri de “mostrar a irredutibilidade do poder constituinte [...] a qualquer forma de ordenamento constituído e, juntamente, negar que ele seja reconduzível ao princípio de soberania”. Porém, também neste autor a distinção ainda não parece possível. O que chama atenção de Agamben é que o livro de Negri expõe a perspectiva de pensar o poder constituinte, em sua radicalidade, como uma categoria da ontologia, como o problema da “constituição da potência” (2010a, p. 50).

pela qual recorre a Aristóteles. Embora o filósofo antigo, por um lado, colocasse a potência como condicionante e precedente do ato, e também essencialmente subordinada a ele, por outro, sempre reafirmava uma “existência autônoma da potência”⁴⁷. Em Aristóteles, para que “a potência não esvaneça a cada vez imediatamente ao ato, mas tenha consistência própria, é preciso que ela possa até mesmo *não* passar ao ato, que seja constitutivamente *potência de não* (fazer ou ser), ou [...] que ela seja também impotência (*adynamía*)”⁴⁸. De modo que o ato sucede à potência somente na medida em que o potente pode depor sua potência de não ser.⁴⁹

Enunciado dessa forma, o problema toma outros contornos. Segundo a leitura de Agamben, a descrição feita por Aristóteles da natureza da potência legou à filosofia ocidental o *paradigma da soberania*.⁵⁰ Conforme nos expõe no trecho:

A potência (no seu dúplice aspecto de potência de e potência de não) **é o modo através do qual o ser se funda soberanamente, ou seja, sem nada que o preceda e determine** (*superiorem non recognscens*), **senão o próprio poder não ser**. E soberano é aquele ato que se realiza simplesmente retirando a própria potência de não ser, deixando-se ser, doando-se a si.

[...] potência e ato não são mais que dois aspectos do processo de autofundação soberana do ser. A soberania é sempre dúplice, porque o ser se autossuspende mantendo-se, como potência, em relação de *bando* (ou abandonado) consigo, para realizar-se então como ato absoluto (que não pressupõe, digamos, nada mais do que a própria potência). No limite, potência pura e ato puro são indiscerníveis, e esta zona de indistinção é, justamente, o soberano [...].

⁴⁷ Expressão demonstrada no “fato para ele evidente de que o tocador de cítara mantém intacta a sua potência de tocar mesmo quando não toca, e o arquiteto a sua potência de construir mesmo quando não constrói” (AGAMBEN, 2010a, p. 51).

⁴⁸ AGAMBEN, 2010a, p. 51, *grifo do autor*. Aristóteles, nas palavras de Agamben: “O que é potente pode tanto ser como não ser. Posto que o mesmo é potente tanto de ser quanto de não ser.” (2010a, p. 51).

⁴⁹ AGAMBEN, 2010a, p. 52.

⁵⁰ AGAMBEN, 2010a, p. 52.

Por isto é tão árduo pensar uma ‘constituição da potência’ integralmente emancipada do princípio de soberania e um poder constituinte que tenha definitivamente rompido o *bando* que a liga ao poder constituído. Não basta, de fato, que o poder constituinte não se esgote nunca em poder constituído: até mesmo o poder soberano pode manter-se indefinidamente como tal, sem nunca passar ao ato (o provocador é justamente aquele que procura obrigá-lo a traduzir-se em ato). **Seria preciso, preferivelmente, pensar a existência da potência sem nenhuma relação com o ser em ato – nem ao menos na forma extrema do bando e da potência de não ser, e o ato não mais como cumprimento e manifestação da potência – nem ao menos na forma de um doar de si e de um deixar ser.** Isto implicaria, porém, nada menos que pensar a ontologia e a política além de toda figura da relação, seja até mesmo daquela relação limite que é o *bando* soberano; mas isto é justamente o que muitos hoje não estão dispostos a fazer por preço algum.⁵¹

A proposta de Agamben mostra, neste sentido, toda sua radicalidade. Embora outros autores já tenham percebido a inerência de um princípio de potência a toda definição de soberania, Agamben rejeita a noção de um mitologema para ler o fenômeno como a “raiz ontológica de todo poder político”.⁵²

Esta estrutura potencial da soberania encontra uma descrição, segundo Agamben, na lenda *Diante da lei* de Kafka.⁵³ O que está em questão na parábola é a “forma pura da lei”, que na interpretação de Scholem assume uma intrigante qualidade na qual “vigora (*gilt*), mas não significa (*bedeuter*)”.⁵⁴ “Vigência sem significado”, para Agamben,

⁵¹ AGAMBEN, 2010a, p. 52-3, **grifo meu**.

⁵² AGAMBEN, 2010a, p. 54.

⁵³ AGAMBEN, 2010a, p. 55. Segundo Agamben: “Nada – e certamente não a recusa do guardião – impede ao camponês de entrar pela porta da lei, senão o fato de que esta porta já está sempre aberta e de que **a lei não prescreve nada**. [...] Vista sob esta perspectiva, a lenda kafkiana expõe a **forma pura da lei**. [...] O camponês é entregue à potência da lei, porque esta não exige nada dele, não lhe impõe nada além da própria abertura.” (2010a, p. 55, **grifo meu**).

⁵⁴ AGAMBEN, 2010a, p. 56.

é a expressão que melhor define “o *bando* do qual o nosso tempo não consegue encontrar saída”.⁵⁵

A “forma pura da lei” foi descrita pela primeira vez por Kant, na elaboração da sua ética pautada por uma legislação universalizável. O que chama atenção de Agamben, contudo, é que a formulação kantiana, imbuída de um “sublime ‘sentimento moral’”, prenunciava a condição que se tornaria comum “nas sociedades de massa e nos grandes estados totalitários do nosso tempo”.⁵⁶ Ausência de significado e pura vigência, embora, como afirma o autor, constituam um fenômeno ordinário hoje, não devem ser consideradas uma banalidade ou fatalidade inerente ao progresso, mas justamente o contrário:

Dado que **a vida sob uma lei que vigora sem significar assemelha-se à vida no estado de exceção**, na qual o gesto mais inocente ou o menor esquecimento podem ter as consequências mais extremas. [...] Assim como o caráter puramente formal da lei moral fundamenta para Kant a sua pretensão universal de aplicação prática em qualquer circunstância, do mesmo modo, na aldeia kafkiana, a potência vazia da lei vigora a tal ponto que se torna indiscernível da vida. [...] É o que Benjamin vê com clareza quando, à concepção scholemiana de uma vigência sem significado, objeta que **uma lei que perdeu seu conteúdo cessa de existir como tal e se confunde com a vida** [...].⁵⁷

⁵⁵ AGAMBEN, 2010a, p. 57. E continua o autor: “Por toda parte sobre a terra os homens vivem hoje sob o *bando* de uma lei e de uma tradição que se mantém unicamente como ‘ponto zero’ do seu conteúdo, incluindo-os em uma pura relação de abandono. **Todas as sociedades e todas as culturas** (não importa se democráticas ou totalitárias, conservadoras ou progressistas) **entraram hoje em uma crise de legitimidade, em que a lei** (significando com este termo o inteiro texto da tradição no seu aspecto regulador, quer se trate da *Torah* hebraica ou da *Shariah* islâmica, do dogma cristão ou do *nómos* profano) **vigora como puro ‘nada de Revelação’**. Mas esta é justamente a estrutura original da relação soberana, e o niilismo em que vivemos não é nada mais, nesta perspectiva, do que o emergir à luz desta relação como tal.” (2010a, p. 57, **grifo meu**).

⁵⁶ AGAMBEN, 2010a, p. 57-8.

⁵⁷ AGAMBEN, 2010a, p. 58, **grifo meu**.

Agamben mostra que o Direito amparado na soberania é, sobretudo, forma de lei, potência perfeita, e é neste sentido que deve ser compreendido o seu conceito de “estado de exceção”. A indefinição da soberania, a possibilidade de indistinção do que está dentro e o que está fora, esse é o sentido do estado de exceção (virtual/estrutural) que vivemos. É Benjamin quem abre o caminho para pensar outra possibilidade frente à potência de uma lei que vige sem significar. A figura enigmática de uma “violência divina” ou o convite emblemático a um “estado de exceção efetivo”, surge como a contraposição possível.⁵⁸

O confrontar-se com essas possibilidades se impõe como a tarefa que “toda investigação sobre o relacionamento entre vida e direito em nosso tempo deve hoje voltar”.⁵⁹ O presente trabalho se coloca na esteira desta tarefa.

1.3. Segundo Agamben, o fato de Benjamin ter exposto o “nexo irreduzível que une violência e direito” faz do texto “Para uma crítica da violência”⁶⁰ a premissa necessária e ainda insuperada de todos estudos sobre a soberania.⁶¹ Embora o texto seja fruto de uma reflexão política sobre a Europa no pós-guerra, o autor desenvolve também temas de trabalhos anteriores,⁶² o que, de certa maneira, dificulta a aproximação.

⁵⁸Cito Agamben (2010a, p. 60, **grifo meu**): “Vimos em que sentido a lei, tornada pura forma de lei, mera vigência sem significado, tende a coincidir com a vida. **Enquanto, porém, no estado de exceção virtual, se mantém ainda como pura forma, ela deixa subsistir diante de si a vida nua** (a vida de Josef K. ou aquela na aldeia ao pé do castelo). **No estado de exceção efetivo, à lei que se indetermina em vida contrapõe-se, em vez disso, uma vida que, com um gesto simétrico mas inverso, se transforma integralmente em lei.** À impenetrabilidade de uma escritura que, tornada indecifrável, se apresenta então como vida, corresponde a absoluta inteligibilidade de uma vida totalmente reduzida a escritura. **Somente a este ponto os dois termos, que a relação de bando distinguia e mantinha unidos (a vida nua e a forma de lei), abolem-se mutuamente e entram em uma nova dimensão.**”

⁵⁹ AGAMBEN, 2010a, p. 59. Cito também outro trecho do autor (2010a, p. 64): “A tarefa que o nosso tempo propõe ao pensamento não pode consistir simplesmente no reconhecimento da forma extrema e insuperável da lei como vigência sem significado. Todo pensamento que se limite a fazer isso não faz mais que repetir a estrutura ontológica que definimos como paradoxo da soberania (ou *bando* soberano)”.

⁶⁰ Título original: *Zur Kritik der Gewalt*, 1921. Aqui referenciado: BENJAMIN, 1995. Foi consultada também uma tradução em português: BENJAMIN, 2011.

⁶¹ AGAMBEN, 2010a, p. 68.

⁶² SELIGMANN-SILVA, 2005, p. 25.

Farei aqui uma breve exposição do escrito para, posteriormente, passar às interpretações.

Benjamin abre o ensaio afirmando que: “La tarea de una crítica de la violencia puede definirse como la exposición de su relación con el derecho y con la justicia.”⁶³ Três âmbitos se relacionam aqui: violência, Direito e justiça. Uma crítica da violência consistiria, portanto, em expor a sua relação com os outros dois – que conformam conceitualmente o campo da moral (ética). Para Benjamin, a relação fundamental de todo ordenamento jurídico é a de meios e fins, e nesta, a violência só pode ser buscada nos meios. Enganoso seria, então, a adoção do critério de fins justos ou injustos, que diriam por si da justiça ou legitimidade da violência-meio. O que Benjamin se pergunta é se a violência em geral, como princípio, é moral (ética), ainda quando seja meio para fins justos. Essa interrogação leva-o à necessidade de um critério dentro da própria esfera dos meios, que não tenha em conta os fins.⁶⁴

Ponderando, de modo geral, acerca das duas correntes dominantes da modernidade que explicam (explicavam) o Direito, Benjamin sustenta que a teoria jusnaturalista parte do pressuposto que se as pessoas renunciam a sua autoridade em favor do Estado é porque exerceriam *por direito* todo o poder a que estariam investidas *de fato*. Em oposição ao jusnaturalismo, o Direito positivo consideraria o poder nas suas transformações históricas. De modo que se o Direito natural só pode julgar o Direito existente em razão dos fins, o Direito positivo só pode julgar o Direito em razão dos meios. Mas um dogma fundamental permaneceria em comum: fins justos podem ser alcançados por meios legítimos, meios legítimos podem ser aplicados para fins justos. Enquanto não forem encontrados critérios independentes, não é possível sair desta circularidade intrincada entre meios e fins.⁶⁵ Benjamin deixa de

⁶³ BENJAMIN, 1995, 13. Conforme a nota dos tradutores (BENJAMIN, 2011, p. 121-2, nota 51), a palavra “crítica” (*Kritik*) é empregada neste ensaio “no sentido kantiano de ‘delimitação dos limites’”, de modo que: “Benjamin [...] tenta delimitar os vários domínios nos quais *Gewalt* (a ‘violência’, o ‘poder’, [...]) se exerce, em particular para refletir sobre a oposição entre ‘poder-como-violência’ do direito e do Estado, e a ‘violência-como-poder’ da greve revolucionária”. Igualmente, vale ressaltar que o termo *Gewalt* possui uma dupla acepção, “que indica, em si mesmo, a imbricação entre poder político e violência”. Na tradução para espanhol consultada (BENJAMIN, 1995), a partir da qual acompanharei aqui a leitura, *Gewalt* é traduzida por “violencia”.

⁶⁴ BENJAMIN, 1995, p. 13-4.

⁶⁵ BENJAMIN, 1995, p. 14-5.

lado a questão da justiça, e consigo o Direito natural, e passa a analisar a questão da legitimidade dos meios que constituem a violência.

Em uma classificação hipotética sobre o Direito positivo, Benjamin divide “fins naturais”, como aqueles que não precisam de um reconhecimento histórico para serem perseguidos (com violência), e “fins jurídicos”, como aqueles que foram reconhecidos pelo ordenamento. A característica da relação jurídica é de não admitir fins naturais nos casos em que as pessoas poderiam persegui-los, de forma coerente, com violência. O Direito procura estabelecer, para estes casos, fins jurídicos, que só podem ser perseguidos pelo poder jurídico, na tentativa de reduzir o espectro daqueles fins naturais.⁶⁶ Neste sentido, é possível deduzir que o Direito moderno considera a violência nas mãos de pessoas isoladas como um risco, e que, portanto, o seu interesse no monopólio da violência não tem outra explicação senão a de salvaguardar a si mesmo – e não a concretização dos fins jurídicos. A violência é uma ameaça pelo simples fato de estar fora do controle do Direito.⁶⁷

Há na violência uma função ameaçadora e que, segundo Benjamin, pode ser vista em exemplos dentro dos próprios limites do ordenamento. O primeiro exemplo com que ilustra é o “direito de greve”. Pode-se dizer que este direito não constitua violência na medida que se trate de uma omissão ao trabalho, sob determinadas condições, conforme a própria legislação garante. Por outro lado, uma moção de greve pode ser considerada violência quando se apresenta como extorsão para alcançar determinados propósitos que nada tem a ver com as condições de sua deflagração.⁶⁸ O contraste entre as duas concepções aparece na hipótese de uma “greve geral revolucionária”, em que de um lado a classe trabalhadora diria estar no seu exercício de direito de greve, e de outro, o Estado classificaria como um abuso de direito, vez

⁶⁶ BENJAMIN, 1995, p. 17. A respeito da ferocidade com que o Direito “conquista os espaços”, prossegue Benjamin (1995, p. 17): “Es decir que este ordenamiento jurídico, en todos los campos en los que los fines de personas aisladas podrían ser coherentemente perseguidos con violencia, tiende a establecer fines jurídicos que pueden ser realizados de esta forma sólo por el poder jurídico.” Chegando ao ponto de afirmar, em 1921 (!), que (p. 18, **grifo meu**): “Como principio universal de la actual legislación europea puede formularse el de que **todos los fines naturales de personas singulares chocan necesariamente con los fines jurídicos** no bien son perseguidos con mayor o menor violencia.”

⁶⁷ BENJAMIN, 1995, p. 18.

⁶⁸ BENJAMIN, 1995, p. 19-20.

que tal direito não havia sido entendido neste sentido e que, portanto, a situação enseja a tomada de medidas extraordinárias para contê-la.⁶⁹

O segundo exemplo elencado consiste na possibilidade de um “direito de guerra”. Para Benjamin, a guerra encerra-se numa declaração cerimonial de paz e, com isso, dá-se reconhecimento a uma nova ordem jurídica. Nestas descrições fica evidente o caráter de criação jurídica em toda violência, a que Benjamin se refere – presente tanto no direito de guerrear ou de fazer greve.⁷⁰

De outro lado, se a violência que persegue fins naturais – ainda que diante de um ordenamento jurídico – possui este caráter de criação do Direito, enquanto “violência fundadora”, a violência que persegue fins jurídicos, por sua vez, apresenta-se com uma função de conservação da ordem jurídica vigente. Eis aqui uma segunda classificação de Benjamin. O autor afirma que a “violência conservadora” se apresenta nas várias vias do Direito, porém, com cada uma delas não se confunde, e, portanto, uma crítica desta violência coincide com a crítica de todo poder jurídico e não pode ser realizada em um programa menor (limitando-se a leis, decretos, julgados e etc.), sob pena de impotência.⁷¹

⁶⁹ BENJAMIN, 1995, p. 20-1. Sobre este contraste (p. 20-1, **grifo meu**): “En esta diferencia de interpretación se expresa la contradicción objetiva de una situación jurídica a la que el estado reconoce un poder cuyos fines, en cuanto fines naturales, pueden resultarle a veces indiferentes, pero que en los casos graves (en el caso, justamente, de la huelga general revolucionaria) suscitan su decidida hostilidad. [...] Que el derecho se oponga, en ciertas condiciones, con violencia a la violencia de los huelguistas es testimonio sólo de una **contradicción objetiva** en la situación jurídica **y no de una contradicción lógica en el derecho**. [...] Porque si la violencia [...] no fuese más que el medio para asegurarse directamente aquello que se quiere, [...] sería completamente incapaz de fundar o modificar relaciones en forma relativamente estable.”

⁷⁰ BENJAMIN, 1995, p. 22.

⁷¹ BENJAMIN, 1995, p. 23-4. Mas há, segundo Benjamin, uma instituição do Estado moderno que produz uma combinação das violências elencadas: a polícia. A autoridade da polícia, expressada no “poder de polícia”, suprime a divisão entre violência que funda e que conserva o Direito, de modo que (1995, p. 26, **grifo meu**): “‘**el derecho**’ de la policía marca justamente el punto en que el estado, sea por impotencia, sea por las conexiones inmanentes de todo ordenamiento jurídico, no se halla ya en grado de garantizarse –mediante el ordenamiento jurídico– los fines empíricos que pretende alcanzar a toda costa. Por ello la policía interviene ‘**por razones de seguridad**’ en casos innumerables en los que no subsiste una clara situación jurídica cuando no acompaña al ciudadano, como una vejación brutal, sin relación alguna con fines jurídicos, a lo largo de una vida regulada por ordenanzas, o directamente no lo

Benjamin pode, então, afirmar que toda violência, enquanto meio, é poder que funda ou conserva o Direito; e se não aspira a nenhum desses dois atributos, renuncia por si mesma a toda validade.⁷² Uma regulação não violenta de conflitos seria possível através daquilo que Benjamin chama de “meios puros de entendimento”, em oposição aos meios “legais ou ilegais”, que são sempre violentos. Exemplos desses meios puros seriam reconhecíveis rotineiramente nas relações privadas entre as pessoas, pautadas por certas qualidades subjetivas. Contudo, esses meios já se encontram determinados pela lei, que os coloca como meios de solução mediata e nunca imediata. Segundo Benjamin, sendo a língua a esfera própria do entendimento humano, é relevante o fato de que no princípio nenhum ordenamento jurídico antigo punia o engano. E que essa mudança tenha se dado apenas em um segundo momento, em um evidente processo de decadência do Direito.⁷³

Com efeito, punir o engano faz parte de uma tendência do Direito de conceder amparo jurídico para inibir e retardar ações violentas – no caso do engano, que o prejudicado se valha por seus próprios meios violentos. Essa tendência, segundo Benjamin, pode ser vista também exemplarmente no direito de greve, que fora concedido num cenário em que os trabalhadores ateavam fogo às fábricas; um claro movimento de subsunção do conflito através da concessão de direitos. De modo que somente sob certas condições Benjamin considera que a greve, como expressão da luta de classes, deva ser considerada meio puro.⁷⁴

vigila. A diferencia del derecho, que reconoce en la “decisión” local o temporalmente determinada una categoría metafísica, con lo cual exige la crítica y se presta a ella, el análisis de la policía no encuentra nada sustancial. [...]”.

⁷² BENJAMIN, 1995, p. 27-8.

⁷³ BENJAMIN, 1995, p. 30-1. A título de exemplo de ordenamento jurídico antigo, Benjamin cita o Direito Romano e o Germânico Antigo. A respeito da decadência identificada na punição do engano (1995, p. 31): “El derecho comienza así a plantearse determinados fines con la intención de evitar manifestaciones más enérgicas de la violencia conservadora del derecho. Y se vuelve contra el engaño no ya por consideraciones morales, sino por temor a la violencia que podría desencadenar en el engañado”.

⁷⁴ BENJAMIN, 1995, p. 31-2. Benjamin desenvolve a ideia de greve como meio puro a partir da sua leitura dos trabalhos de Sorel. Dois tipos de greve são analisados: a greve geral política e a greve geral revolucionária; se na primeira, o reforço das concepções estatais acha-se na sua base – ex: a que se passou na revolução alemã que Benjamin assistiu; a segunda, a revolucionária, tem como único objetivo a destruição do poder estatal; a primeira é violência enquanto provoca a modificação das condições de trabalho e dá existência a um direito, a

Benjamin sustenta, então, que, tanto o Direito natural quanto o Direito positivo, não há um que se ache livre desta grave problematidade do poder jurídico, qual seja, a imprescindibilidade da violência pelo Direito. Isso dá indício de uma desanimadora constatação quanto à indecibilidade dos problemas do Direito, comparável quiçá à impossibilidade de decidir claramente o que é certo e errado em uma língua em desenvolvimento.⁷⁵

Na busca por outras formas de violência, que não sejam aquelas compreendidas dentro da teoria do Direito, Benjamin distingue a “violência mítica”:

La violencia mítica en su forma ejemplar es una simple manifestación de los dioses. Tal violencia no constituye un medio para sus fines, es apenas una manifestación de su voluntad y, sobre todo, manifestación de su ser. [...] Si se pudiese demostrar que esta violencia inmediata en las manifestaciones míticas es estrechamente afin, o por completo **idéntica, a la violencia que funda el derecho**, su problematidad se reflejaría sobre la violencia creadora de derecho [...]. Al mismo tiempo esta relación promete arrojar más luz sobre el destino, que se halla siempre en la base del poder jurídico, y de llevar a su fin, en grandes líneas, la crítica de este último. **La función de la violencia en la creación jurídica es, en efecto, doble en el sentido de que la creación jurídica, si bien persigue lo que es instaurado como derecho, como fin, con la violencia como medio, sin embargo —en el acto de fundar como derecho el fin perseguido— no depone en modo alguno la violencia, sino que sólo ahora hace de ella en sentido estricto, es decir inmediatamente, violencia creadora de derecho, en cuanto instaura como derecho, con el nombre de poder, no ya un fin inmune e independiente de la violencia, sino íntima y necesariamente ligado a ésta.** Creación de derecho es creación de

segunda, está isenta de violência, é anárquica, e como tal, meio puro, vez que realiza diretamente por si as novas condições de trabalho (BENJAMIN, 1995, p. 33-4).

⁷⁵ BENJAMIN, 1995, p. 36-7.

poder, y en tal medida un acto de inmediata manifestación de violencia. Justicia es el principio de toda finalidad divina, poder, el principio de todo derecho mítico.⁷⁶

A violência mítica seria, portanto, o arquétipo da violência que funda o Direito. Esta surgiria pela manifestação dos deuses,⁷⁷ mas também como expressão de inevitabilidade do destino, e que, instaurando uma nova ordem, conserva em si a violência prototípica. A violência que funda uma ordem jurídica não se esvai no estabelecimento dos seus fins (jurídicos), mas, como Benjamin enfatiza, somente então, instituído o poder em nome do Direito, se mantém enquanto violência.

Sendo o poder que deve ser garantido, o ato de selar a “paz” das guerras da idade mítica repercutiu no tempo e chegou até ao âmbito do Direito Público. Segundo Benjamin, é através da paz que se estabelece limites, de modo que o vencido não é simplesmente destruído, mas, ao contrário (e de maneira ainda mais perversa), lhes são reconhecidos, inclusive, direitos.⁷⁸ Frente a este caráter pernicioso da função histórica das manifestações míticas, Benjamin afirma que é preciso buscar uma “violência pura” imediata que possa deter o curso da violência mítica:

Así como en todos los campos Dios se opone al mito, de igual modo a la violencia mítica se opone la divina. La violencia divina constituye en todos los puntos la antítesis de la violencia mítica. Si la violencia mítica funda el derecho, la divina lo destruye; si aquélla establece límites y confines, esta destruye sin límites, si la violencia mítica culpa y castiga, la divina exculpa; si aquélla es tonante, ésta es fulmínea; si aquélla es sangrienta, ésta es letal sin derramar sangre. [...] Pero el juicio de Dios es también, justamente en la destrucción, purificante, y no se puede dejar de percibir un nexo profundo entre el carácter no sangriento y el purificante de esta violencia. Porque la sangre es el símbolo de la vida desnuda. La disolución de la violencia jurídica se remonta por lo tanto a la culpabilidad de la desnuda vida natural, que confía al viviente,

⁷⁶ BENJAMIN, 1995, p. 37-9, **grifo meu**.

⁷⁷ Benjamin faz alusão à lenda de Niobe (1995, p. 37-8).

⁷⁸ BENJAMIN, 1995, p. 39.

inocente e infeliz al castigo que “expía” su culpa, y expurga también al culpable, pero no de una culpa, sino del derecho. **Pues con la vida desnuda cesa el dominio del derecho sobre el viviente. La violencia mítica es violencia sangrienta sobre la desnuda vida en nombre de la violencia, la pura violencia divina es violencia sobre toda vida en nombre del viviente.** La primera exige sacrificios, la segunda los acepta.⁷⁹

A violência divina seria, então, uma “violência pura” em oposição à violência mítica, fundadora de Direito; uma violência que exculpa, ao invés de culpar e castigar. Benjamin afirma que as manifestações da violência divina “no se definen por el hecho de que Dios mismo las ejercita directamente en los actos milagrosos, sino por el carácter no sanguinario, fulminante, purificador de la ejecución. En fin, por la ausencia de toda creación de derecho”.⁸⁰

Ao final do texto, Benjamin afirma que a “crítica de la violencia es la filosofía de su historia”.⁸¹ Assim o é somente na medida em que abre uma perspectiva crítica e decisiva frente aos seus momentos temporais. O olhar para aqueles momentos mais próximos permite tão só a percepção de uma dialética entre as formas de violência que fundam e conservam o Direito, em que há o consequente enfraquecimento da violência fundadora em razão da repressão às forças hostis pela violência conservadora; até que novas forças, ou mesmo aquelas reprimidas, predominem e fundem um novo Direito, destinado a uma nova decadência. Na interrupção deste ciclo, arraigado nas formas míticas do Direito, portanto, na destituição do Direito e das suas forças – logo, também, na destituição do Estado – se funda uma nova época histórica.⁸²

⁷⁹ BENJAMIN, 1995, p. 41, **grifo meu**.

⁸⁰ BENJAMIN, 1995, p. 42.

⁸¹ BENJAMIN, 1995, p. 44.

⁸² BENJAMIN, 1995, p. 44-5. Conforme o trecho (1995, p. 45): “La ley de estas oscilaciones se funda en el hecho de que toda violencia conservadora debilita a la larga indirectamente, mediante la represión de las fuerzas hostiles, la violencia creadora que se halla representada en ella. (Se han indicado ya en el curso de la investigación algunos síntomas de este hecho.) Ello dura hasta el momento en el cual nuevas fuerzas, o aquellas antes oprimidas, predominan sobre la violencia que hasta entonces había fundado el derecho y fundan así un nuevo derecho destinado a una nueva decadencia. Sobre la interrupción de este

As últimas frases do texto, contudo, apresentam um emaranhado de ambiguidades.⁸³ O controverso é a dimensão de ausência/presença, disponível/inacessível, reconhecível/irreconhecível, daquilo que Benjamin chamou de “violência divina” ou “violência pura”; essa é a problemática central da interpretação do ensaio.⁸⁴ Ora a “violência revolucionária” é a manifestação possível da violência pura por parte dos homens; outrora a violência divina é irreconhecível para os homens, em contraposição à certeza diante da violência mítica. As três últimas frases do texto,⁸⁵ ainda que categoricamente rejeitem tanto a violência mítica que funda o Direito, quanto a que o conserva, fecham o enigma na assertiva que diz que a “violência divina, que é insígnia e selo, nunca instrumento de sacra execução, é a violência que governa”.⁸⁶

1.4. Em 1990, Jacques Derrida, em uma conferência intitulada “Prenome de Benjamin”,⁸⁷ ofereceu uma interpretação do ensaio benjaminiano. Para Derrida, o texto seria “assombrado pelo tema da destruição radical, do extermínio, da aniquilação total; e, primeiramente, da aniquilação do direito, se não da justiça”; uma temática obsessiva que teria dominado o entre guerras.⁸⁸

Segundo a leitura do filósofo argelino, o Estado teme a violência fundadora do Direito não só pela sua capacidade de fundar, mas porque é a partir dessa violência que é possível uma “crítica da violência”.⁸⁹ Embora a violência fundadora *sempre* (seja e/ou) faça uso da violência para inaugurar um novo Direito, o faz num “futuro anterior”, em que simula a presença (de algo que ainda não veio) e com isso justifica o que

ciclo que se desarrolla en el ámbito de las formas míticas del derecho sobre la destitución del derecho junto con las fuerzas en las cuales se apoya, al igual que ellas en él, es decir, en definitiva del estado, se basa una nueva época histórica”.

⁸³ Ao menos para a humilde releitura que faço aqui.

⁸⁴ AGAMBEN, 2010a, p. 68.

⁸⁵ “Pero es reproable toda violencia mítica, que funda el derecho y que se puede llamar dominante. Y reproable es también la violencia que conserva el derecho, la violencia administrada, que la sirve. La violencia divina, que es enseña y sello, nunca instrumento de sacra ejecución, es la violencia que gobierna” (1995, p. 46).

⁸⁶ BENJAMIN, 1995, p. 46.

⁸⁷ DERRIDA, 2010, p. 59-145.

⁸⁸ DERRIDA, 2010, p. 61-2;67.

⁸⁹ DERRIDA, 2010, p. 82.

está em curso.⁹⁰ E nisto Derrida enxerga uma forma paradoxal em que a lei, o Direito, é transcendente somente na medida em que depende daquele que está diante dela, “daquele que a produz, a funda, a autoriza num performativo absoluto cuja presença lhe escapa sempre”.⁹¹ Do mesmo modo, esse movimento se perpetua para a posteridade, infirmando a distinção clara de uma violência fundadora e outra conservadora, naquilo que Derrida chamou de “paradoxo da iterabilidade”.⁹²

Derrida atenta para o alerta de Benjamin que afirma que a crítica da violência é a filosofia da sua história. Em que pese a tentativa de Derrida de ajustar uma certa noção de “decidível” aproximada à violência divina e “indecidível” à violência mítica,⁹³ o autor mesmo

⁹⁰ DERRIDA, 2010, p. 83, *grifo do autor*. Este é “o momento em que a fundação do direito fica suspensa no vazio ou em cima de um abismo, suspensa a um ato performativo puro que não teria de prestar contas a ninguém e diante de ninguém” (2010, p. 84). Igualmente, “tautologia performativa” é a expressão que Derrida utiliza para descrever a estrutura que fundamenta a lei (2010, p. 78).

⁹¹ DERRIDA, 2010, p. 85.

⁹² DERRIDA, 2010, P. 101. Nesta leitura para além das linhas benjaminianas, Derrida propõe que (p. 89-90, *grifo do autor*): “a própria violência da fundação ou da *instauração do direito* (*Rechtsetzende Gewalt*) deve envolver a violência da *conservação do direito* (*Rechtserhaltende Gewalt*) e não pode romper com ela. [...] Consequentemente, não há fundação pura ou instauração pura do direito, portanto pura violência fundadora, assim como não há violência puramente conservadora. A instauração já é iterabilidade, apelo à repetição auto-conservadora. A conservação, por sua vez, é ainda re-fundadora para poder conservar o que pretende fundar.”. O paradoxo da iterabilidade, portanto, (2010, p. 101): “faz com que a origem deva originariamente repetir-se e alterar-se, para valer *como origem*, isto é, para se conservar. [...] Essa iterabilidade inscreve a conservação na estrutura essencial da fundação. Essa lei ou necessidade geral não se reduz, certamente, a um fenômeno moderno; ela vale *a priori* [...]. A iterabilidade impede, rigorosamente, que haja fundadores grandes e puros, iniciadores, legisladores [...]”.

⁹³ DERRIDA, 2010, p. 126. Conforme o trecho: “É que essa crítica se apresenta como a única ‘filosofia’ da história (a palavra ‘filosofia’ permanecendo entre aspas inesquecíveis) que torne possível uma atitude não apenas ‘crítica’ mas, no sentido mais crítico e diacrítico da palavra ‘crítica’, do *Krinein*, uma atitude que permita escolher (*krinein*), portanto decidir e resolver na história e a respeito da história. [...] Toda indecidibilidade (*Unentscheidbarkeit*) está situada, bloqueada, acumulada no lado do direito, da violência mitológica, isto é, fundadora e conservadora do direito. Toda a decidibilidade, ao contrário, se

reconhece que tal interpretação é um pouco apressada quando nos deparamos com a característica de “irreconhecível aos homens” da violência divina; e acaba, por fim, afirmando que “o indecível está nos dois lados, e é a condição violenta do conhecimento ou da ação”.⁹⁴

As aproximações que Derrida faz do texto de Benjamin aos temas da desconstrução e, principalmente, a tentativa de vislumbrar o que Benjamin teria pensado acerca da “solução final” nazista a partir da leitura deste ensaio benjaminiano (sem considerar outros textos de Benjamin), lhe renderam duras críticas.⁹⁵ Há que ser dito, no entanto, que Derrida tem em conta as proximidades de temas do ensaio de Benjamin, como também de suas obras posteriores, com os temas tratados por Carl Schmitt, indicando que essa proximidade merece ser interrogada seriamente.⁹⁶

Esse relacionamento entre os dois teóricos foi alvo de estudos que levaram a recomposição de um debate.⁹⁷ É nesse trabalho de remontagem que Agamben oferece uma nova contribuição, a partir da publicação do terceiro livro da série *Homo Sacer*, “Estado de Exceção”.⁹⁸ O ineditismo do trabalho consiste em demonstrar que o

situa no lado da violência divina, que destrói o direito, poderíamos mesmo arriscar dizer que desconstrói o direito.”

⁹⁴ DERRIDA, 2010, p. 128-130.

⁹⁵ Ver AGAMBEN, 2010a, p. 68; SELIGMANN-SILVA, 2005, p. 30-1; e, especificamente sobre a interpretação de Derrida nesta leitura de Benjamin, o artigo de Idelber Avelar (2009, p. 11-5).

⁹⁶ DERRIDA, 2010, p. 63, 67, 71, 77, 91, 109.

⁹⁷ A partir desses estudos é possível afirmar que não só Benjamin era leitor de Schmitt, como também o contrário é verdadeiro. Elementos dessa “admiração distanciada” (SELIGMANN-SILVA, 2005, p. 32) podem ser encontrados nos seguintes estudos: WEBER, Samuel. *Taking Exception to Decision: Walter Benjamin and Carl Schmitt*. In: *Diacritics*. v. 22. N. 3/4. Commemorating Walter Benjamin. 1992. pp. 5-18. The Johns Hopkins University Press. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/465262>; e BREDEKAMP, Horst. *Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes*. In: *Critical Inquiry*. V. 25. N. 2. “Angelus Novus”: Perspectives on Walter Benjamin. 1999, pp. 247-266. The University of Chicago Press. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1344202>.

⁹⁸ Título original: *Homo Sacer II, 1 – Stato di Eccezione* (2003). Aqui referenciado: AGAMBEN, 2004. A contribuição de Agamben encontra-se no capítulo 4 – “Luta de Gigantes acerca de um vazio” (2004, p. 83-98). Há que ser dito que o ensaio de Benjamin e o conceito de “violência divina” já foi alvo da interpretação de Agamben em outras oportunidades. Em um texto chamado “Sobre os limites da violência”, publicado em 1970, Agamben (2012a, p. 2-10),

debate entre Schmitt e Benjamin teria se iniciado não com a leitura da *Politische Theologie* (1922) por Benjamin, mas pela leitura de Schmitt do ensaio benjaminiano *Zur Kritik der Gewalt* (1921).⁹⁹

Segundo Agamben, o objetivo do ensaio de Benjamin seria provar a realidade de uma violência fora e além do Direito – o que o Direito não tolera, pelo simples fato de sua existência *fora* –, e que, por isso, poderia quebrar a dialética entre violência que funda o direito e violência que o conserva.¹⁰⁰ Trata-se, como vimos, da violência divina ou pura, e, na esfera humana, revolucionária.

Podemos inferir que o “nexo irreduzível que une violência e direito”¹⁰¹ só foi passível de exposição por Benjamin devido ao movimento que operou frente às duas correntes da teoria do Direito – Direito natural e Direito positivo. Benjamin demonstra quanto as duas correntes possuem em comum,¹⁰² para poder estabelecer, diríamos, uma “diretriz metodológica” – que parece não ter sido superada até hoje – qual seja, a análise da violência do Direito dentro do campo dos meios, porém, *sem relação com o Direito*. É este movimento de inversão desconcertante que perturba Carl Schmitt e dá início ao debate.

deslocando a relação entre a crítica da violência com o Direito e com a justiça, procurou indagar a relação da violência com a política (2012a, p. 2). Mas o centro deste ensaio converge para o problema da definição da “violência revolucionária”. Partindo de Marx, Agamben pode afirmar que é na negação da classe dominante que a classe revolucionária pode experimentar a própria negação (2012a, p. 9, *grifo do autor, grifo meu*): “Não a violência que é simplesmente meio para o fim justo da negação do sistema existente, mas **a violência que na negação do outro faz experiência da própria autonegação e que na morte do outro traz à consciência a própria morte, é a violência revolucionária**”. O problema da definição da violência revolucionária – aquela que é acessível aos homens – é colocado, então, como o problema da “exposição de sua relação com a morte” (2012a, p. 10). Já em “Homo Sacer I” (1995, 2010a), Agamben aproxima a noção de violência soberana a de violência divina, sem confundi-las, visto que estas não se reduzem a nenhuma das duas formas de violência (fundadora e conservadora) que integram a dialética apresentada no ensaio. É, portanto, somente neste livro de 2003, que Agamben integra o ensaio de Benjamin a uma dimensão de debate.

⁹⁹ AGAMBEN, 2004, p. 83-4.

¹⁰⁰ AGAMBEN, 2004, p. 84-5.

¹⁰¹ AGAMBEN, 2010a, p. 68, que, como veremos, é a “vida nua”.

¹⁰² Aquele dogma fundamental comum referido por Benjamin (1995, p. 15) que diz que “fins justos podem ser alcançados por meios legítimos, meios legítimos podem ser aplicados para fins justos”.

A Teologia Política pode ser lida como uma resposta precisa a Benjamin, pois Schmitt tentava justamente trazer tal violência (a violência pura) para um contexto jurídico. Para Schmitt, não seria possível existir uma violência absolutamente fora do Direito, porque, “no estado de exceção, ela está incluída no direito por sua própria exclusão”.¹⁰³ Schmitt responde a essa “violência pura”, com a figura da “violência soberana” (Teologia Política), que corresponde a um poder que não funda nem conserva o Direito, mas o suspende.¹⁰⁴ Benjamin, por sua vez, responde a Schmitt na “Origem do drama barroco”¹⁰⁵, dizendo, segundo Agamben, que “o soberano não deve, decidindo sobre o estado de exceção, incluí-lo de modo algum na ordem jurídica; ao contrário, deve excluí-lo, deixá-lo fora dessa ordem”.¹⁰⁶

Agamben passa a ler, então, a oitava tese de Benjamin, ressaltando que fora escrita diante do Reich nazista, em que o estado de exceção, proclamado em 1933, nunca foi revogado.¹⁰⁷ Nesta tese, Benjamin enuncia a indiscernibilidade entre norma e exceção, justamente o que se passava naquele período político, e que, por isso, embaraça a teoria schmittiana. Segundo Agamben, a “decisão soberana não está mais em condições de realizar a tarefa que a *Politische Theologie* lhe confiava: a regra, que coincide agora com aquilo de que vive, se devora a si mesma”.¹⁰⁸ A oitava tese assim prescreve:

A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade. Nesse momento, perceberemos que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção; com isso, nossa posição ficará mais forte na luta contra

¹⁰³ AGAMBEN, 2004, p. 86.

¹⁰⁴ AGAMBEN, 2004, p. 86.

¹⁰⁵ Título original: *Ursprung des deutschen Trauerspiel*, 1928.

¹⁰⁶ AGAMBEN, 2004, p. 87. Em comentário a intervenção de Benjamin sobre a passagem do texto schmittiano, Seligmann-Silva aduz (2005, p. 34, *grifo do autor*): “Aqui Benjamin transpõe um fenômeno descoberto no campo da teoria política para o campo da teoria do *pathos* do drama barroco. De tirano a indeciso, de ditador a soberano em luta com suas paixões sob um céu não-transcendente, nestas transposições dos conceitos de Schmitt, Benjamin atribui cores totalmente distintas e próprias à sua teoria do estado de exceção.

¹⁰⁷ AGAMBEN, 2004, p. 90.

¹⁰⁸ AGAMBEN, 2004, p. 91

o fascismo. Este se beneficia da circunstância de que seus adversários o enfrentam em nome do progresso, considerado como uma norma histórica. O assombro com o fato de que os episódios que vivemos nos séculos XX “ainda” sejam possíveis, não é um assombro filosófico. Ele não gera nenhum conhecimento, a não ser o conhecimento de que a concepção de história da qual emana semelhante assombro é insustentável.¹⁰⁹

Benjamin desmascara a ficção jurídica que ligava a violência e o Direito e que pretendia “manter o direito em sua própria suspensão como força-de-lei”, ou seja, “não há senão uma zona de anomia em que age uma violência sem nenhuma roupagem jurídica”.¹¹⁰

Segundo Agamben, o que está em jogo neste debate realizado sobre uma zona de anomia é a relação entre violência e Direito, “em última análise, o estatuto da violência como código da ação humana”.¹¹¹ Essa zona de anomia parece ser fundamental ao Direito, pois:

Tudo acontece como se o direito e o *logos* tivessem necessidade de uma zona anômica (ou alógica) de **suspensão** para poder **fundar** sua referência ao mundo da vida. O direito parece não poder existir senão através de uma captura da anomia, assim como a linguagem só pode existir através do aprisionamento do não linguístico. [...] Para o direito, esse espaço vazio é o estado de exceção como dimensão constitutiva. A relação entre norma e realidade implica a suspensão da norma, assim como, na ontologia, a relação entre linguagem e mundo só pode existir através do aprisionamento do não linguístico. [...] Mas o que é igualmente essencial para a ordem jurídica é que

¹⁰⁹ BENJAMIN, 1994, p. 226

¹¹⁰ AGAMBEN, 2004, p. 92. Vale citar a frase que segue o trecho transcrito: “Em seu lugar, aparecem agora **guerra civil** e **violência revolucionária**, isto é, uma ação humana que renunciou a qualquer relação com o direito.” (2004, 92).

¹¹¹ AGAMBEN, 2004, p. 92. Vale salientar que Benjamin não está preocupado em negar a “violência”, como se fosse uma moção “pacifista”. Em Benjamin, a destruição da lei não é sinônimo de violência; tomando o exemplo da greve geral revolucionária, podemos dizer que quanto mais revolucionária, mais desprovida de violência (AVELAR, 2009, p. 8).

essa zona – onde se situa uma ação humana sem relação com a norma – coincide com uma figura extrema e espectral do direito, em que ele se divide em uma pura vigência sem aplicação (a forma de lei) e uma aplicação sem vigência: a força-de-lei.¹¹²

A “violência pura” de Benjamin, que não funda nem conserva o Direito, situa-se em “uma zona na qual não é mais possível distinguir entre exceção e regra”, ou seja, “aplicação” e “forma de lei”.¹¹³ Ela não é uma figura originária, mas apenas o que resulta deste conflito sobre o estado de exceção. Para Benjamin, a “pureza de um ser *nunca* é incondicionada e absoluta, é sempre subordinada a uma condição”.¹¹⁴ Esse entendimento relacional da pureza é enfatizado por Benjamin em outro ensaio, ao dizer que “na origem da criatura não está a pureza [*Reinheit*], mas a purificação [*Reinigung*]”.¹¹⁵ Portanto, sendo a pureza relacional, “a diferença entre violência pura e violência mítico-jurídica não reside na violência mesma e, sim, em sua relação com algo exterior”, a saber, o Direito.¹¹⁶

Agamben propõe a investigação sobre esta violência como “meio puro”; um meio que permanece como meio e, portanto, é considerado independente dos fins que persegue:

Enquanto a violência como meio fundador do direito nunca depõe sua relação com ele e estabelece assim o direito como poder (*Macht*), que permanece ‘intimamente e necessariamente ligado a ela’, a violência pura expõe e corta o elo entre direito e violência e pode, assim, aparecer ao final não como violência que governa e executa (*die schaltende*), mas como violência que simplesmente age e se manifesta (*die waltende*). E se, desse modo, a relação entre violência pura e

¹¹² AGAMBEN, 2004, p. 93, **grifo meu**.

¹¹³ AGAMBEN, 2010a, p. 69. Conforme Agamben (2010a, p. 69-70): “[...] ela não é uma outra espécie de violência ao lado das outras, mas apenas o dissolvimento do nexo entre violência e direito[...]. Ela mostra a conexão entre as duas violências – e, com maior razão, aquela entre violência e direito – como o único conteúdo real do direito”.

¹¹⁴ BENJAMIN *apud* AGAMBEN, 2004, p. 94.

¹¹⁵ BENJAMIN *apud* AGAMBEN, 2004, p. 94.

¹¹⁶ AGAMBEN, 2004, p. 94-5

violência jurídica, entre estado de exceção e violência revolucionária, se faz tão estreita que os dois jogadores que se defrontam no tabuleiro de xadrez da história parecem mexer com o mesmo pião – sucessivamente **força-de-lei ou meio puro** – é decisivo, entretanto, que **o critério de sua distinção se baseie**, em todos os casos, **na solução da relação entre violência e direito**.¹¹⁷

Agamben coloca o leitor na posição de indecibilidade quanto à questão debatida. Entre Benjamin e Schmitt a diferença depende do desenlace do conflito de forças que age sob uma lei em suspensão; à sua aniquilação, temos a saída benjaminiana, à sua manutenção ou mesmo a sua deposição pela fundação de uma nova lei, a saída schmittiana.

Neste momento não precisamos tomar este (não-)conceito benjaminiano como o “enigma da esfinge”.¹¹⁸ Feita esta primeira aproximação, é preciso por ora deixá-lo um pouco de lado para tentar significá-lo em um contexto maior.¹¹⁹ De certo modo, é isso que Agamben faz quando se propõe a seguir o programa de investigação indicado por Benjamin, no que diz respeito à sacralidade da vida.¹²⁰

No ensaio de 1921, Benjamin aponta que profícua seria a investigação acerca do dogma da sacralidade da vida. Neste, a “mera vida” do homem, com a qual este não se confunde, é elevada a um patamar sagrado. Segundo Benjamin, é provável que tal tese seja de origem recente e indique uma pretensão da tradição ocidental do regaste do sagrado naquilo que é cosmologicamente impenetrável. É, portanto, intrigante o fato de que “lo que aquí es declarado sacro sea, según al antiguo pensamiento mítico, el portador destinado de la culpa: la vida desnuda”.¹²¹ É como se “uma cumplicidade secreta fluísse entre a sacralidade da vida e o poder do direito”.¹²²

Agamben seguiu esta indicação e buscou investigar as origens daquilo que Benjamin chamou de vida nua (*bloß Leben*), para tentar esclarecer que tipo de relação esta possui com a soberania.

¹¹⁷ AGAMBEN, 2004, p. 96, **grifo meu**.

¹¹⁸ RUIZ, 2012, p. 28.

¹¹⁹ Principalmente reintegrando-o a uma composição teológica, tarefa para os capítulos posteriores do presente trabalho.

¹²⁰ AGAMBEN, 2010a, p. 70.

¹²¹ BENJAMIN, 1995, p. 44.

¹²² AGAMBEN, 2010a, p. 70.

1.5. O ponto de partida de Agamben é o tratado “Sobre o significado das palavras” de Festo, em que estaria conservada a memória de uma figura do Direito Romano arcaico “no qual o caráter da sacralidade liga-se pela primeira vez a uma vida humana como tal”: o “*homo sacer*”. A especificidade do *homo sacer* consistiria na “*impunidade da sua morte e o veto de sacrifício*”.¹²³

Conforme a pesquisa de Agamben, a “estrutura da *sacratio* resulta [...] da conjunção de dois aspectos: a impunidade da matança e a exclusão do sacrifício”. A *sacratio* configuraria, assim, uma dupla exceção, ao *ius humanum* e ao *ius divinum*, e que “no caso do *homo sacer* uma pessoa é simplesmente posta para fora da jurisdição humana sem ultrapassar para a divina”. Deste modo, a “*vida insacrificável e, todavia, matável, é a vida sacra*”. O *homo sacer* é, portanto, aquele que se encontra preso em uma dupla exclusão e exposto a qualquer violência.¹²⁴

Agamben percebe o quão imbricadas estão a esfera da soberania e do sagrado, pois se soberano é somente aquele poder que pode matar sem que configure uma consagração e tampouco um homicídio, como tal este poder só existe ao mesmo tempo que exista algo como uma vida exposta, ou, nos termos do autor, uma vida nua. O dogma da sacralidade da vida indica, portanto, justamente o fundamento de um poder sobre a vida nua como tal.¹²⁵

Esta analogia estrutural entre a exceção soberana e a *sacratio* mostra-se, para Agamben, tão precisa que, nos dois limites extremos do ordenamento, as figuras do soberano e do *homo sacer* apresentam-se como simétricas, uma vez que “soberano é aquele em relação ao qual todos os homens são potencialmente *homines sacri* e *homo sacer* é aquele em relação ao qual todos os homens agem como soberanos”.¹²⁶ Agamben pode, então, formular a hipótese de que “a sacralidade é, sobretudo, a forma originária da implicação da vida nua na ordem jurídico-política”, e, por consequência, o “sintagma *homo sacer* nomeia

¹²³ AGAMBEN, 2010a, p. 74-6.

¹²⁴ AGAMBEN, 2010a, p. 83-4.

¹²⁵ Conforme Agamben (2010a, p. 85-6, grifo do autor): “Soberana é a esfera na qual se pode matar sem cometer um homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sacra, isto é, matável e insacrificável, é a vida que foi capturada nesta esfera. [...]”

¹²⁶ AGAMBEN, 2010a, p. 86.

algo como a relação ‘política’ originária, ou seja, a vida enquanto, na exclusão inclusiva, serve como referente à decisão soberana”.¹²⁷

A primeira vez que teria surgido a expressão “direito de vida e de morte” seria na fórmula *vitae necisque potestas* – que designa “o incondicional poder do *pater* sobre os filhos homens”; é somente nessa fórmula que “a palavra *vita* adquire um sentido especificamente jurídico”.¹²⁸ Embora esse poder proviesse única e exclusivamente da relação pai-filho e consistisse no reconhecimento, ao nascer, do cidadão varão livre, os romanos consideravam esta *potestas* com uma profunda afinidade com o *imperium* do magistrado. Neste sentido, “o *imperium* do magistrado nada mais é que a *vitae necisque potestas* do pai estendida em relação a todos os cidadãos”.¹²⁹ E se, portanto, a política nasce da fratura entre casa e cidade, a vida nua é precisamente o elemento que articula os dois âmbitos.¹³⁰

Mas se, como já foi dito, o *homo sacer* e o soberano são figuras simétricas, esta articulação do sagrado também se dá na pessoa do soberano. Revisando os estudos de Ernst Kantorowicz¹³¹, Agamben encontra nos rituais fúnebres dos imperadores romanos as raízes das cerimônias fúnebres dos reis franceses, iluminando a questão acerca de como o poder soberano sobrevive mesmo após a morte do indivíduo investido. Para o soberano, “a morte revela este excedente que parece inerir como tal ao poder supremo, como se este não fosse mais, em última análise, que a *capacidade de constituir a si e aos outros como vida matável e insacrificável*”. É a vida sacra do soberano que é a “cifra do caráter absoluto e não humano da soberania”, e é esta que é passada ao seu sucessor.¹³²

¹²⁷ AGAMBEN, 2010a, p. 86.

¹²⁸ AGAMBEN, 2010a, p. 88.

¹²⁹ AGAMBEN, 2010a, p. 89.

¹³⁰ Conforme Agmben (2010a, p. 91): “Mais originário que o vínculo da norma positiva ou do pacto social é o vínculo soberano, que é, porém, na verdade somente uma dissolução; e aquilo que esta dissolução implica e produz – a vida nua, que habita a terra de ninguém entre a casa e a cidade – é, do ponto de vista da soberania, o elemento político originário”.

¹³¹ Autor da obra “The king’s two bodies, A study in medioeval political theology”.

¹³² AGAMBEN, 2010a, p. 101. Ainda conforme Agamben (2010a, p. 100): “O que reúne o devoto sobrevivente, o *homo sacer* e o soberano em um único paradigma, é que nos encontramos sempre diante de uma vida nua que foi separada de seu contexto e, sobrevivendo por assim dizer à morte, é, por isto, incompatível com o mundo humano. A vida sacra não pode de modo algum

Reunidos estes elementos, Agamben propõe uma releitura do mito fundacional da cidade moderna, conforme descrito pelos autores contratualistas. Para o filósofo italiano, o estado de natureza seria um estado de exceção; à fundação corresponderia uma decisão soberana; esta decisão, por sua vez, se referiria à vida nua, como elemento político originário, e não à vontade livre; e esta vida nua é precisamente a vida nua paradigmática do *homo sacer*.¹³³ A tese do *bando* enunciada na primeira parte do livro, portanto, não apenas descreve a estrutura lógico-formal da soberania, mas mantém unidos a vida nua e o poder soberano:¹³⁴

O *bando* é propriamente a força, simultaneamente atrativa e repulsiva, que liga os dois polos da exceção soberana: a vida nua e o poder, o *homo sacer* e o soberano. Somente por isto pode significar tanto a insígnia da soberania [...] quanto a expulsão da comunidade. [...] *Mais íntimo que toda interioridade e mais externo que toda a estraneidade é, na cidade, o banimento da vida sacra*. Ela é o *nómos* soberano que condiciona todas as outras normas, a espacialização originária que torna possível e governa toda localização e toda territorialização. [...] se, no nosso tempo, em um sentido particular mas realíssimo, todos os cidadãos apresentam-se virtualmente como *homines sacri*, isto somente é possível porque a relação de *bando* constituía desde a origem a estrutura própria do poder soberano.¹³⁵

A questão que se coloca é a de como pensar a atualidade desta vida nua, mas principalmente, a violência que temos diante de nós na

habitar a cidade dos homens: para o devoto sobrevivente, o funeral imaginário funciona como um cumprimento vicário do voto, que restitui o indivíduo à vida normal; para o imperador, o funeral duplo permite fixar a vida sacra que deve ser recolhida e divinizada na apoteose; no *homo sacer*, enfim, nos encontramos diante de uma vida nua residual e irreduzível, que deve ser excluída e exposta à morte como tal, sem que nenhum rito e nenhum sacrifício possam resgatá-la”.

¹³³ AGAMBEN, 2010a, p. 108. Agamben aproxima a figura do *homo sacer* à figura do homem-lobo (*wargus*), para resignificar o estado de natureza e o *homo hominis lupus* (2010a, p. 104-6).

¹³⁴ AGAMBEN, 2010a, p. 108.

¹³⁵ AGAMBEN, 2010a, p. 110, *grifo do autor*.

história recente e contemporânea.¹³⁶ O extermínio produzido sob os regimes totalitários do século XX atingiu e isolou justamente este patamar da vida nua, matável e insacrificável; a sua dimensão não é a da religião e nem do Direito, mas da biopolítica. Sendo assim, Agamben pondera que se a “figura que o nosso tempo propõe é aquela de uma vida insacrificável, que, todavia, tornou-se matável em uma proporção inaudita, então a vida nua do *homo sacer* nos diz respeito de modo particular”, mas se “hoje não existe mais uma figura predeterminável do homem sacro, é, talvez, porque somos todos virtualmente *homines sacri*”.¹³⁷

1.6. Percorrido o caminho do poder soberano e sua figura paradigmática correspondente, o *homo sacer*, chegamos a um ponto singular da obra de Agamben. Conforme o anúncio na introdução de *Homo Sacer I*, o filósofo procura fazer a composição do ponto oculto de “intersecção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder”, o que lhe permite sustentar a tese de que “*que a produção de um corpo biopolítico seja a contribuição original do poder soberano*”.¹³⁸

Em linhas gerais, podemos dizer que para Agamben, a biopolítica é a politização da vida nua.¹³⁹ Mas nesta compreensão há que se ter em conta que para Agamben *a política sempre foi biopolítica*. É isso que se depreende da interpretação que o filósofo italiano faz da oposição entre *zoé* e *bíos*, entre o simples fato de viver e uma vida qualificada, que permite a fundação da cidade a partir da exclusão da primeira (limitada ao âmbito do *oîkos*), mas que na verdade é uma exclusão inclusiva, e que, portanto, a oposição é uma implicação da primeira na segunda.¹⁴⁰

¹³⁶ “O que temos hoje diante dos olhos é, de fato, uma vida exposta como tal a uma violência sem precedentes, mas precisamente nas formas mais profanas e banais. O nosso tempo é aquele em que um *week-end* de feriado produz mais vítimas nas autoestradas da Europa do que uma campanha bélica” (AGAMBEN, 2010a, p. 113).

¹³⁷ AGAMBEN, 2010a, p. 113.

¹³⁸ AGAMBEN, 2010a, p. 14.

¹³⁹ Em consonância com ASSMANN; BAZZANELA, 2012, p.1.

¹⁴⁰ AGAMBEN, 2010a, p. 9-10; 14. Esta oposição é uma forma de leitura que Agamben faz do trecho da “Política” de Aristóteles e que será alvo de duras críticas de Jacques Derrida, no livro “*La bête et le souverain*. Vol. I (2001-2002)”, no qual este afirma, entre outras coisas, que a oposição não existe como tal no texto (*apud* Ludueña Romandini, 2012, p. 31). Acerca das críticas feitas por autores sobre a insustentável distinção entre *bíos* e *zoé* apresentada por Agamben, e antes por Hannah Arendt, Edgardo Castro (2012b, p. 58) responde,

Logo, o evento decisivo da modernidade, qual seja, “o ingresso da *zoè* na esfera da *pólis*”, embora tenha alterado radicalmente as categorias político-filosóficas herdadas do pensamento clássico, não rompeu com a implicação da vida nua, pelo contrário, agora coloca esta no centro dos cálculos do poder.¹⁴¹ Sendo assim, “o Estado moderno não faz mais, portanto, do que reconduzir à luz o vínculo secreto que une o poder à vida nua, reatando assim (segundo uma tenaz correspondência entre moderno e arcaico que nos é dado verificar nos âmbitos mais diversos) com o mais imemorial dos *arcana imperii*”.¹⁴²

Embora Agamben se proponha a prosseguir o trabalho de Foucault, principalmente na análise dos regimes totalitários do século XX que teriam ficado de fora das pesquisas do filósofo francês, é preciso dizer que a utilização do conceito de biopolítica por parte de Agamben não coincide com aquela trabalhada por Foucault.

No final do curso “Em defesa da sociedade”, de 1975-1976, Foucault traz uma conceituação do que consistiria a biopolítica. Diferente do poder disciplinar que se dirige ao (homem-)corpo, a biopolítica seria uma técnica de poder que se dirige ao homem vivo. Surgido no final do século XVIII, a biopolítica não seria individualizante, mas massificante, pois teria por fim o conjunto de processos, próprios da vida humana, de uma massa global – a população.¹⁴³

em favor do autor italiano aqui estudado, afirmando que o ponto central na argumentação de Agamben não é propriamente a distinção entre os termos, mas justamente a sua “indistinção”, é dizer, a implicação que um termo possui no outro desde a Antiguidade. É a tese de que a política, para Agamben, sempre foi biopolítica; e que os conceitos opostos não se encontram em uma relação de dicotomia, mas de bipolaridade, por si inseparáveis (CASTRO, 2012b, p. 59). Mas, ainda sobre essa indistinção, vale assinalar a instigante provocação do trecho de Ludueña Romandini (2012, p. 32, **grifo meu**): “[...] a afirmação aristotélica é muito mais inquietante e carregada de consequências: se não há uma verdadeira distinção categorial entre *zoè* e *bíos*, então a política é, em Aristóteles, desde seus próprios primórdios, uma política da vida. [...] Porém, o substrato sobre o qual a política se aplica não é outro que a *zoè* original. Isto possui uma consequência fundamental: em termos estritos, seguindo Jacques Derrida, não haveria que se utilizar o termo ‘bio-política’, mas sim ‘zoo-política’ para designar a substância primordial da política humana”.

¹⁴¹ AGAMBEN, 2010a, p. 12-4.

¹⁴² AGAMBEN, 2010a, p. 14.

¹⁴³ FOUCAULT, 2010, p. 204. Ainda conforme Foucault (2010, p. 207, **grifo meu**): “Aquém, portanto, do grande poder absoluto, dramático, sombrio que era

O cerne da questão está na relação com o binômio viver/morrer e as suas possíveis articulações: fazer viver-morrer e deixar viver-morrer. Segundo Ludueña Romandini, Foucault já teria assinalado a origem da soberania do Antigo Regime na instituição da *patria potestas* do direito romano, como um “direito de *fazer* morrer ou de *deixar* viver”.¹⁴⁴ Certo de que Foucault quis assinalar a biopolítica como algo autenticamente moderno, Ludueña Romandini lança a hipótese segundo a qual “poder-se-ia dizer que a biopolítica como gestão positiva da vida é verdadeiramente moderna, enquanto que o biopoder como gestão negativa da vida a precede nos antigos direitos de soberania”.¹⁴⁵ Sendo assim:

se o *Homo sacer* é a figura paradigmática da biopolítica ocidental, e levando em conta que se trata de uma figura punitiva do direito romano arcaico, então, segundo Agamben, isto implica que toda biopolítica ocidental, em última instância, se resolve em uma tanatopolítica. [...] Em termos foucaultianos, Agamben não faz outra coisa que transportar o antigo direito de soberania à contemporaneidade.

Esta coincidência entre biopolítica e tanatopolítica apontada por Ludueña Romandini na obra de Agamben se daria em razão da exclusão da função positiva sobre a vida – e, neste sentido, o paradigma escolhido, o *Homo sacer*, ampara essa crítica visto que se trata de uma

o poder da soberania, e que consistia em poder fazer morrer, eis que aparece agora, com essa tecnologia do biopoder, com essa tecnologia do poder sobre a ‘população’ enquanto tal, sobre o homem enquanto ser vivo, um poder contínuo, científico, que é o poder de ‘fazer viver’. **A soberania fazia morrer e deixava viver. E eis que agora aparece um poder que eu chamaria de regulamentação e que consiste, ao contrário, em fazer viver e em deixar morrer”.**

¹⁴⁴ LUDUEÑA ROMANDINI, 2012, p. 40.

¹⁴⁵ LUDUEÑA ROMANDINI, 2012, p. 41.

figura exclusivamente punitiva.¹⁴⁶ Parece, então, falhar uma distinção entre o poder soberano e um biopoder.¹⁴⁷

O conceito de biopolítica para Agamben é, portanto, resolutamente distinto daquele trabalhado por Foucault.¹⁴⁸ Contudo, segue inegável o mérito de Agamben em ter reconduzido o “problema jurídico da biopolítica” entrelaçando-o ao poder soberano.¹⁴⁹ É sobre esta vinculação jurídica que devemos por ora nos concentrar.

¹⁴⁶ LUDUEÑA ROMANDINI, 2012, p. 42. Ludueña Romandini propõe que a reconciliação com a análise jurídica da biopolítica somente é possível desde que se abandone o paradigma do *Homo sacer*; a partir daí, o autor desenvolve uma pesquisa arqueológica para reivindicar o *ius exponendi* como o paradigma adequado da biopolítica (2012, p. 48).

¹⁴⁷ Conforme André Duarte (2008a, p. 6): “A descoberta não apenas da biopolítica, mas também do paradoxal *modus operandi* do biopoder, o qual, para produzir e incentivar de maneira calculada e administrada a vida de uma dada população, tem de impor o genocídio aos corpos populacionais considerados exógenos, é certamente uma das grandes teses que Foucault legou ao século XXI”. No mesmo sentido, aponta Edgardo Castro (2012c, p. 97): “Em segundo lugar, sobre as biopolíticas pós-foucaultianas, elas retomaram algumas teses de Foucault sobre o biopoder, mas as inscreveram em um marco hermenêutico diferente do esboçado na história da governamentalidade de *Sécurité, territoire, population* e de *Naissance de la biopolitique*. Em outro contexto interpretativo, estas teses terão um sentido diferente.”

¹⁴⁸ Ainda neste sentido, Assmann e Bazzanella (2012, p. 2, **grifo meu**): “Mas – vale ressaltar uma vez mais – que influência neste caso não significa repetição ou manutenção do que outro autor já havia dito. Há muita diferença entre dizer – como o faz Foucault – que a biopolítica é um fenômeno relacionado ao nascimento do Estado moderno e, de sua racionalidade técnico-administrativa em relação território e a população que o compõem, reconhecendo as influências constitutivas do poder pastoral, características do exercício do poder eclesiástico presente no mundo judaico-cristão medieval, e sustentar, como o faz Agamben, que a biopolítica é intrínseca à experiência política ocidental desde seus primórdios, ou então, que ela é constitutiva da própria política ou das relações de poder político. **Sendo assim, a biopolítica tem uma dimensão ontológica [para Agamben], enquanto para Foucault não se pode falar da biopolítica a não ser como característica da política a partir do século XVIII.** Por isso também, para Agamben, a biopolítica (fazer viver e deixar morrer) se vincula à teoria da soberania (fazer matar e de deixar viver), enquanto para Foucault a teoria da soberania, mesmo que conviva historicamente com a biopolítica, se distinga claramente da biopolítica.”

¹⁴⁹ Mérito este que Ludueña Romandini não só não nega, como enaltece (2012, p. 40).

1.7. É através do conceito de vida nua que Agamben procura dar confluência às pesquisas de Michel Foucault e Hannah Arendt. Segundo o filósofo italiano, em nosso tempo, a política tornou-se integralmente biopolítica e somente assim ela “pôde constituir-se em uma proporção antes desconhecida como política totalitária”.¹⁵⁰ Tendo a vida biológica tornado-se por toda parte o “fato *politicamente* decisivo”, é possível compreender a rapidez com que assistimos a oscilação entre democracias parlamentares e regimes totalitários. Com efeito, nessas oscilações, trata-se de verificar qual a forma mais eficiente para “assegurar o cuidado, o controle e o usufruto da vida nua”, e as velhas “distinções políticas tradicionais (como aquelas entre direita e esquerda, liberalismo e totalitarismo, privado e público) perdem a sua clareza e sua inteligibilidade”.¹⁵¹

Embora nem sempre claro no texto de Agamben, temos que interpretar que “vida biológica” não se confunde integralmente com “vida nua”.¹⁵² A vida nua é um conceito tensionado com o poder soberano, é o fundamento da soberania, mas sua inclusão é sempre na forma de uma relação de exceção, ou seja, uma inclusão exclusiva. Mas, conforme já foi observado, desde a modernidade a vida biológica passou ocupar um papel central na política, estando cada vez mais incluída *diretamente* no foco de atuação do poder, e, neste sentido, o seu *vínculo jurídico*, diferente da vida nua, se dá de forma “direta”¹⁵³ nos textos legais e na submissão cada vez mais integral ao poder de decidir. Podemos dizer então que este vínculo sobre a vida biológica reforça o vínculo oculto da vida nua (enquanto vida matável e insacrificável) e que há nisso uma íntima colaboração e correlação do primeiro com o segundo. O que veremos nas análises de Agamben, é que nos Estado

¹⁵⁰ AGAMBEN, 2010a, p. 116-7.

¹⁵¹ AGAMBEN, 2010a, p. 118-9.

¹⁵² No texto “Forma-de-vida”, Agamben afirma que o conceito de “vida biológica” sem as características de noção científica tem a mesma acepção de “vida nua”. E por isso, se poderia dizer que esse conceito de “vida biológica” é, na realidade, um “conceito político secularizado” (2010b, p. 17). Lembrando, também, que para Agamben, não há uma correspondência precisa entre vida nua e *zoè* (CASTRO, 2012, p. 57).

¹⁵³ Vale salientar que faço esta explicação no intuito de perceber como se dá o *vínculo jurídico*. Por isso, direto e imediato é o vínculo jurídico da “vida biológica” (nas suas várias formas de manifestação) e não a “vida biológica” em si, pois, como o próprio Agamben retoma no texto, esta é indecível e impenetrável tal como a vida nua (2010b, p. 17).

totalitários esta correlação torna-se tão aguda que estes conceitos tendem a coincidir.

Em busca da reconstituição jurídica do que se tornou a biopolítica contemporânea, Agamben afirma que as “declarações dos direitos representam aquela figura original da inscrição da vida natural na ordem jurídico-política do Estado-nação”.¹⁵⁴ Com a “Declaração dos direitos do Homem e do Cidadão” de 1789 é possível perceber o movimento segundo o qual a partir do nascimento, ou seja, pela mera vida, o indivíduo passa a ser “sujeito de direito”. Mas uma vez nesta condição de “cidadão”, a vida nua é novamente dissipada. O círculo se fecha quando se inscreve “o elemento nativo no próprio coração da comunidade política” e, assim, “a declaração pode a este ponto atribuir a soberania à ‘nação’”.¹⁵⁵ Sendo assim, a vida nua inscrita pelo princípio da natividade – e não o homem como sujeito político livre e consciente – é o fundamento da soberania do moderno Estado-nação; e “cidadão” (e “cidadania”) é o nome que este fundamento ganhou no pensamento político moderno e nos textos legais.¹⁵⁶

Segundo Agamben, ao politizar a vida, toda sociedade fixa um limite além do qual a vida cessa de ser politicamente relevante, “decide quais sejam seus ‘homens sacros’”.¹⁵⁷ Mas o vínculo jurídico não é

¹⁵⁴ AGAMBEN, 2010a, p. 124. Prossegue o filósofo (2010a, p. 124): “Aquele vida nua natural que, no antigo regime, era politicamente indiferente e pertencia, como fruto da criação, a Deus, e no mundo clássico era (ao menos em aparência) claramente distinta como *zoé* da vida política (*bíos*), entra agora em primeiro plano na estrutura do Estado e torna-se aliás o fundamento terreno de sua legitimidade e da sua soberania.”

¹⁵⁵ AGAMBEN, 2010a, p. 125. E a “nação, que etimologicamente deriva de *nascere*, fecha assim o círculo aberto pelo nascimento do homem” (2010a, p. 125).

¹⁵⁶ AGAMBEN, 2010a, p. 125-6. Conforme Agamben acentua, as pesquisas de Hannah Arendt sobre os refugiados tocam aqui o ponto nevralgico. Pois, os refugiados, rompendo a continuidade entre homem e cidadão, puseram em crise a ficção originária da soberania moderna. Exibindo o resíduo entre nascimento e nação, o refugiado faz surgir a vida nua que constitui o pressuposto secreto do ordenamento (2010a, p. 128).

¹⁵⁷ AGAMBEN, 2010a, p. 135. Conforme Agamben (2010a, p. 121, *grifo do autor*, **grifo meu**), “Esta é a força e, ao mesmo tempo, a íntima contradição da democracia moderna: ela não faz abolir a vida sacra, mas a despedaça e dissemina em cada corpo individual, fazendo dela a aposta em jogo do conflito político. Aqui está a raiz de sua secreta vocação biopolítica: aquele que se apresentará mais tarde como o portador dos direitos e, com um curioso oxímoro, como o novo sujeito soberano (*subiectus superaneus*, isto é, aquilo que está

suficiente para explicar o que ocorreu sob os regimes totalitários do século XX. Seguindo as análises de Agamben, presentes na terceira parte do livro *Homo Sacer I*, podemos depreender que o desenvolvimento da técnica, em especial a técnica biológica e médica, foi essencial para levar a biopolítica a um outro patamar. E se no princípio deste percurso era preciso uma justificação de ordem eugênica, como o racismo,¹⁵⁸ esta justificação aos poucos passou a ser prescindível, e por isso, “nas democracias modernas é possível dizer publicamente o que os biopolíticos nazistas não ousavam dizer”.¹⁵⁹ A aproximação entre ciências biológicas-médicas e política é tamanha que os conceitos científicos já não são considerados como exteriores e com mera influência sobre a política; nos acontecimentos do século XX, os conceitos biológico-médicos são imediatamente políticos, e por isso, o isolamento da vida nua é produzido como nunca antes visto.¹⁶⁰

Agamben analisa fenômenos como a eutanásia, as pesquisas com cobaias humanas, o “além-coma” e a formação do conceito de “morte cerebral”, que permitem endossar a sua tese.¹⁶¹ Segundo o filósofo, estes casos situam-se em uma zona tão extrema que as próprias palavras “vida” e “morte” perdem o seu significado; ou melhor, nesta zona exhibe-se que **“vida e morte não são propriamente conceitos científicos, mas conceitos políticos**, que, enquanto tais, adquirem um significado preciso

embaixo e, simultaneamente, mais alto) pode constituir-se como tal somente repetindo a exceção soberana e isolando em si mesmo *corpus*, a vida nua. Se é verdade que a lei necessita, para a sua vigência, de um corpo, se é possível falar, neste sentido, do ‘desejo da lei de ter um corpo’, a democracia responde ao seu desejo obrigando a lei a tomar sob seus cuidados este corpo. [...] *Corpus é um ser bifronte, portador tanto da sujeição ao poder soberano quanto das liberdades individuais.*”

¹⁵⁸ Conforme aquelas primeiras indicações de Foucault, em que afirma que a “função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo biopoder, pelo racismo” (2010, p. 215).

¹⁵⁹ AGAMBEN, 2010a, p. 161.

¹⁶⁰ AGAMBEN, 2010a, p. 139; 142. Ainda neste sentido (p. 144, *grifo do autor*): “O totalitarismo do nosso século [século XX] tem o seu fundamento nesta identidade dinâmica de vida e política e, sem esta, permanece incompreensível. [...] Quando a vida e política, divididos na origem e articulados entre si através da terra de ninguém do estado de exceção, na qual habita a vida nua, tendem a identificar-se, então toda a vida torna-se sacra e toda política torna-se exceção”.

¹⁶¹ AGAMBEN, 2010a, respectivamente: p. 132-9; 150-5; 157-161.

somente através de uma decisão”.¹⁶² Nesta perspectiva, “o campo, como puro, absoluto e insuperado espaço biopolítico (e enquanto tal fundado unicamente sobre o estado de exceção)” emerge como objeto de análise e pode ser visto como “o paradigma oculto do espaço político da modernidade”.¹⁶³

Agamben se propõe a analisar os campos na sua estrutura jurídico-política, para somente então tentar entender o porquê eventos da mais absoluta *conditio inhumana* puderam ali ter lugar. Segundo Agamben, embora haja uma discussão acerca de onde teria sido a primeira aparição dos campos, pode-se dizer que os campos não nascem do “direito ordinário [...] mas do estado de exceção e da lei marcial”.¹⁶⁴

Contudo, chama atenção de Agamben o fato de que no decreto emitido pelos nazistas quando acederam ao poder, que suspendeu os artigos da constituição concernentes à liberdade pessoal, liberdade de expressão e reunião, à inviolabilidade do domicílio, e por isso, se equivalia a proclamação de um estado de exceção, em nenhum momento fez uso da expressão *Ausnahmezustand* (estado de exceção) no seu texto.¹⁶⁵ O que acontece então é que o campo passa a existir sem que se decrete o estado de exceção, ou o “estado de exceção cessa, assim, de ser referido a uma situação externa e provisória de perigo factício e tende a confundir-se com a própria norma” e o “campo é o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a tornar-se a regra”.¹⁶⁶

O campo possui uma estrutura paradoxal: “ele é um pedaço de território que é colocado para fora do ordenamento jurídico normal, mas não é, por causa disso, simplesmente um espaço externo”.¹⁶⁷ O campo é o lugar em que o ordenamento captura o próprio estado de exceção e “inaugura um novo paradigma jurídico-político, no qual a norma torna-se indiscernível da exceção”, e sendo assim, conforme a observação de Hannah Arendt, no campo vige o princípio segundo o qual “tudo é

¹⁶² AGAMBEN, 2010a, p. 160, **grifo meu**. No caso brasileiro, podemos citar como exemplos as decisões proferidas pelo Supremo Tribunal Federal na ADI 3.510/DF e na ADPF 54/DF: a primeira sobre a constitucionalidade da Lei de Biossegurança – que envolvia questões de pesquisas com células-tronco, e, portanto, a definição do começo da vida; e a segunda, sobre o aborto de fetos anencéfalos, logo, sobre a definição de morte.

¹⁶³ AGAMBEN, 2010a, p. 119.

¹⁶⁴ AGAMBEN, 2010a, p. 162-3.

¹⁶⁵ AGAMBEN, 2010a, p. 164.

¹⁶⁶ AGAMBEN, 2010a, p. 164-5, *grifo do autor*

¹⁶⁷ AGAMBEN, 2010a, p. 165-6.

possível”, aonde “o poder não tem diante de si senão a pura vida sem qualquer mediação”.¹⁶⁸

Tendo em conta esta estrutura, Agamben pode propor a seguinte argumentação:

Se isto é verdadeiro, se a essência do campo consiste na materialização do estado de exceção e na consequente criação de um espaço em que a vida nua e a norma entram em um limiar de indistinção, **deveremos admitir, então, que nos encontramos virtualmente na presença de um campo toda vez que é criada uma tal estrutura**, independentemente da natureza dos crimes que aí são cometidos e qualquer que seja a sua denominação ou topografia específica. [...] um local aparentemente anódino [...] delimita na realidade um espaço no qual o ordenamento normal é de fato suspenso, e que aí se cometam ou não atrocidades não depende do direito, mas somente da civilidade e do senso ético da polícia que age provisoriamente como soberana [...]. [...] A um ordenamento sem localização (o estado de exceção, no qual a lei é suspensa) corresponde agora uma localização sem ordenamento (o campo, como espaço permanente de exceção). O sistema político não ordena mais formas de vida e normas jurídicas em um espaço determinado, mas contém em seu interior uma *localização deslocante* que o excede, na qual toda forma de vida e toda norma podem virtualmente ser capturadas. O campo como localização deslocante é a matriz oculta da política em que ainda vivemos [...].¹⁶⁹

O campo, portanto, é o paradigma que nos permite compreender os mecanismos de funcionamento de acontecimentos extremos e que, como Agamben analisou, transcenderam os regimes totalitários e ocorrem ainda hoje sistematicamente, até mesmo nas democracias que mais se orgulham de respeitar as liberdades individuais. Como paradigma, o campo é este local que pode se dar a qualquer momento e

¹⁶⁸ ARENDT *apud* AGAMBEN, 2010a, p. 166-7.

¹⁶⁹ AGAMBEN, 2010a, p. 169-171.

em qualquer lugar, onde Direito e fato tornam-se indiscerníveis.¹⁷⁰ Com a abertura do campo, não restam limites para os eventos e assim tudo pode ocorrer conforme a vontade soberana em exercício. O campo exhibe, assim, não a violação do Estado de Direito, mas o seu fundamento não declarado, o Estado de Exceção.

1.8. Segundo Agamben, embora a soberania e o estado de exceção tenham tido sua contiguidade explicitada na obra de Carl Schmitt, falta ao Direito Público uma teoria do estado de exceção. Mas o que chama a sua atenção é o fato de que não há propriamente uma teoria do estado de exceção em razão dos juristas acreditarem ser uma questão de fato e não um genuíno problema jurídico. É sobre este objeto de análise, deixado de lado pelos juristas, que o filósofo italiano se volta no livro homônimo “Estado de Exceção”.¹⁷¹

A origem do instituto remete ao período imediatamente após a Revolução Francesa, com a criação da figura do “estado de sítio”,¹⁷² mas é a partir da Primeira Guerra Mundial, que é possível verificar que seu desenvolvimento é independente de sua formalização constitucional ou legislativa.¹⁷³ Progressivamente ocorre a sua emancipação das emergências derivadas das situações de guerra, passando pelas emergências de crises econômicas, consolidando-se, por fim, como uma prática habitual de governo.¹⁷⁴

Com relação a esta constatação de caráter historiográfico, que também faz uma releitura do debate acadêmico no meio jurídico, é possível encontrar outros autores que apontam na mesma direção.¹⁷⁵

¹⁷⁰ No Brasil, o campo é uma realidade que estampa quase que diariamente as páginas de destaque dos jornais – faço esta menção sem adentrar na discussão do papel que a mídia possui em reproduzir esta violência para inculcá-la e dessensibilizar seus espectadores. Para ilustrar, podemos encontrar vários exemplos nas ações policiais em periferias de diversas cidades, dentre as quais saliento a ação policial no “Complexo do Alemão”, na cidade do Rio de Janeiro/RJ, ocorrida entre os dias 25 e 28 de novembro de 2010, que foi praticamente transmitida em tempo real pela grande mídia, num completo cenário de guerra.

¹⁷¹ AGAMBEN, 2004.

¹⁷² E, portanto, uma criação democrático-revolucionária e não absolutista. Ver: AGAMBEN, 2004, p. 15-6; CASTRO, 2012, p. 76.

¹⁷³ AGAMBEN, 2004, p. 23.

¹⁷⁴ CASTRO, 2012, p. 77; AGAMBEN, 2004, p. 13.

¹⁷⁵ Inclusive com pesquisas mais largamente documentadas, ver: BERCOVICI, 2008.

Contudo, parece-me que a originalidade da contribuição de Agamben nesta obra é a tentativa de pensar o funcionamento do estado de exceção e vislumbrar um paradigma para todo o funcionamento do Direito.¹⁷⁶

De modo geral, frente às obras dos juristas que se propõem analisar, Agamben responde retomando a tese de que estado de exceção diz respeito a uma zona de indiferença em que o “dentro e o fora não se excluem mas se indeterminam”, logo, a “suspensão da norma não significa sua abolição e a zona de anomia por ela instaurada não é (ou, pelo menos, não pretende ser) destituída de relação com a ordem jurídica”.¹⁷⁷ Essa tese encontra arrimo na breve arqueologia que Agamben faz do conceito jurídico de necessidade. Na modernidade é possível verificar que “o princípio de que a necessidade define uma situação particular em que a lei perde sua *vis obligandi* [...] transforma-se naquele em que a necessidade constitui, por assim dizer, o fundamento último e a própria fonte da lei”. Esta inscrição da necessidade na fundação do Direito moderno,¹⁷⁸ e que perpassa subrepticamente a teoria do Direito até hoje, deixa transparecer nitidamente que “não só a necessidade se reduz, em última instância, a uma decisão, como também aquilo sobre o que ela decide é, na verdade, algo indecível de fato e de direito”.¹⁷⁹

Agamben retoma, então, a doutrina schmittiana sobre o estado de exceção, constante nas suas duas obras *Die Diktatur* (1921) e *Politische Theologie* (1922), em que a finalidade de ambas é a inscrição do estado de exceção num contexto jurídico. Enquanto no primeiro livro, os elementos que permitem o aporte jurídico são, na ditadura comissária, a oposição entre normas de direito e normas de realização de direito, e na ditadura soberana, o poder constituinte e o poder constituído;¹⁸⁰ na Teologia Política, “o operador da inscrição do estado de exceção na ordem jurídica é a distinção entre dois elementos fundamentais do

¹⁷⁶ Além da contribuição já mencionada para a reconstrução do debate entre Benjamin e Schmitt.

¹⁷⁷ AGAMBEN, 2004, p. 39.

¹⁷⁸ Algo como uma justificativa de que frente a determinados fatos o Direito se impõe como necessário.

¹⁷⁹ AGAMBEN, 2004, p. 47. Vez que (AGAMBEN, 2004, p. 46): “[...] a necessidade, longe de apresentar-se como um dado objetivo, implica claramente um juízo subjetivo e que necessárias e excepcionais são, é evidente, apenas aquelas circunstâncias que são declaradas como tais”.

¹⁸⁰ AGAMBEN, 2004, p. 54.

direito: a *norma* e a *decisão*”,¹⁸¹ sendo que a “ordem jurídica, como toda ordem, repousa em uma decisão e não em uma norma”.¹⁸²

Segundo Agamben, na competência do soberano em suspender a Constituição e que revela o elemento jurídico formal específico – a decisão –,¹⁸³ o que está em questão são as condições de possibilidade da aplicação da norma, ou seja: “O estado de exceção separa, pois, a norma de sua aplicação para tornar possível a aplicação”.¹⁸⁴ E neste sentido “o mínimo de vigência formal coincide com o máximo de aplicação real e vice-versa”.¹⁸⁵ Neste sentido, inspirado na leitura do título do ensaio de Derrida, Agamben pode afirmar que:

[...] o **aporte específico do estado de exceção** não é tanto a confusão entre os poderes [...] quanto o **isolamento da ‘força-de-lei’ em relação à lei**. Ele define um ‘estado da lei’ em que, de um lado, a norma está em vigor, mas não se aplica (não tem ‘força’) e em que, de outro lado, atos que não têm valor de lei adquirem sua ‘força’. No caso extremo, pois, a ‘força-de-lei’ flutua como um elemento indeterminado, que pode ser reivindicado tanto pela autoridade estatal (agindo como ditadura comissária) quanto por uma organização revolucionária (agindo como ditadura soberana). **O estado de exceção é um espaço anômico onde o que está em jogo é uma força-de-lei sem lei** (que deveria, portanto, ser escrita: *força-de-lei*). Tal ‘força-de-lei’, em que a potência e ato estão separados de modo radical, é certamente algo como um elemento místico, ou melhor, uma *fictio* por meio da qual o direito busca se atribuir sua própria anomia.¹⁸⁶

O cerne do problema é a aplicação. Segundo Agamben, esta questão foi mal colocada devido à referência à doutrina kantiana do juízo, em que a aplicação de uma norma seria “um caso de juízo determinante, em que o geral (a regra) é dado e trata-se de lhe subsumir

¹⁸¹ AGAMBEN, 2004, p. 56.

¹⁸² SCHMITT, 2006, 11.

¹⁸³ SCHMITT, 2006, p. 8;13-4.

¹⁸⁴ AGAMBEN, 2004, p. 58.

¹⁸⁵ AGAMBEN, 2004, p. 58.

¹⁸⁶ AGAMBEN, 2004, p. 61, **grifo meu**.

o caso particular”.¹⁸⁷ Mas, além da dificuldade para reconhecer os casos dentre as classificações kantianas, o equívoco se daria por apresentar a relação “caso e norma” como uma operação meramente lógica.¹⁸⁸

Com efeito, na aplicação de uma norma o que se tem é a passagem de uma proposição geral, virtualmente referenciada, a um segmento da realidade; esta não é uma atividade lógica, porém, prática – o seu âmbito é o da práxis. Desse modo, se a aplicação não está contida na norma e tampouco dela pode ser deduzida (pois, se assim fosse não haveria necessidade de um direito processual), Agamben pode concluir:

O estado de exceção é, neste sentido, a abertura de um espaço em que aplicação e norma mostram sua separação e em que uma pura força-de-lei realiza (isto é, aplica desaplicando) uma norma cuja aplicação foi suspensa. Desse modo, **a união impossível entre norma e realidade, e a consequente constituição do âmbito da norma, é operada sob a forma da exceção**, isto é, pelo pressuposto de sua relação. **Isso significa que, para aplicar uma norma, é necessário, em última análise, suspender sua aplicação, produzir uma exceção.** Em todos os casos, o estado de exceção marca um patamar onde lógica e práxis se indeterminam e onde uma pura violência sem *logos* pretende realizar um enunciado sem nenhuma referência real.¹⁸⁹

O estado de exceção é, portanto, o paradigma da aplicação do Direito. E este só é possível uma vez que o Direito, enquanto âmbito de constituição da norma, se dá através de uma relação de exceção. A aplicação, ou em outras palavras, a práxis do Direito “tenta” recompor esta fratura sobre a qual se funda, mas, como se sabe, e aqui por uma questão lógica, esta é uma cesura irreparável, pois ela é condição primeira da própria existência do Direito.

Chegamos, então, ao momento em que Agamben define o sistema jurídico do ocidente como uma estrutura dupla, a partir da divisão paradigmática entre *auctoritas* e *potestas*,¹⁹⁰ para a qual o primeiro é um

¹⁸⁷ AGAMBEN, 2004, p. 61.

¹⁸⁸ AGAMBEN, 2004, p. 62.

¹⁸⁹ AGAMBEN, 2004, p. 63.

¹⁹⁰ “[...] direito e vida devem implicar-se estreitamente numa fundação recíproca. A dialética de *auctoritas* e *potestas* exprime exatamente tal

elemento anômico e metajurídico, e o segundo, o elemento normativo e jurídico em sentido estrito. Estes elementos, funcionalmente ligados, expõem a fragilidade ficcional sobre qual repousa o Direito, conforme mostra o autor:

O elemento normativo necessita do elemento anômico para poder ser aplicado, mas, por outro lado, **a *auctoritas* só pode se afirmar numa relação de validação ou de suspensão da *potestas***. [...] O estado de exceção é o dispositivo que deve, em última instância, articular e manter juntos os dois aspectos da máquina jurídico-política, instituindo um limiar de indecidibilidade entre anomia e *nomos*, entre vida e direito, entre *auctoritas* e *potestas*. Ele se baseia na ficção essencial pela qual a anomia – sob a forma da *auctoritas*, da lei viva ou da força-de-lei – ainda está em relação com a ordem jurídica e o poder de suspender a norma está em contato direto com a vida. Enquanto os dois elementos permanecem ligados, mas conceitualmente, temporalmente e subjetivamente distintos [...] **sua dialética – embora fundada em uma ficção – pode, entretanto, funcionar de algum modo**. Mas, quando tendem a coincidir numa só pessoa, quando o estado de exceção em que eles se ligam e se indeterminam torna-se a regra, então o sistema jurídico-político transforma-se em uma máquina letal.¹⁹¹

Agamben afirma que o seu objetivo era demonstrar como estruturalmente o sistema jurídico repousa sobre uma ficção em que “ação humana sem relação com o direito está diante de uma norma sem relação com a vida”.¹⁹² Neste nível, o retorno ao Estado de Direito não é possível, uma vez que o que foi posto em questão são justamente os conceitos de “Estado” e “Direito”. E, aqui, talvez com estas observações

implicação (nesse sentido, pode-se falar de um caráter biopolítico original do paradigma da *auctoritas*). A norma pode ser aplicada ao caso normal e pode ser suspensão sem anular inteiramente a ordem jurídica porque, **sob a forma da *auctoritas* ou da decisão soberana**, ela se refere imediatamente à vida e dela deriva.” (AGAMBEN, 2004, p. 129-130, **grifo meu**).

¹⁹¹ AGAMBEN, 2004, p. 130-1, **grifo meu**.

¹⁹² AGAMBEN, 2004, p. 131.

tenhamos respondido positivamente à pergunta que dá título a este capítulo.

Mas, interessa-nos, enfim, o trecho que poderá iluminar a construção de uma hipótese de pesquisa:

Mas, se é possível tentar deter a máquina, mostrar a sua ficção central, é porque, entre violência e direito, entre vida e norma, não existe nenhuma articulação substancial. Ao lado do movimento que busca, a todo custo, mantê-los em relação, há um contramovimento que, operando em sentido inverso no direito e na vida, tenta, a cada vez, separar o que foi artificial e violentamente ligado. **No campo de tensões de nossa cultura, adem, portanto, duas forças opostas: uma que institui e que põe e outra que desativa e depõe.** O estado de exceção constitui o ponto da maior tensão dessas forças e, ao mesmo tempo, aquele que, coincidindo com a regra, ameaça hoje torná-las indiscerníveis. Viver sob o estado de exceção significa fazer a experiência dessas duas possibilidades e entretanto, separando a cada vez as duas forças, tentar, incessantemente, interromper o funcionamento da máquina que está levando o Ocidente para a guerra civil mundial. [...]

Vida e direito, anomia e *nomos*, *auctoritas* e *potestas* resultam da fratura de alguma coisa a que não temos acesso que não por meio da ficção de sua articulação e do paciente trabalho que, desmascarando tal ficção, separa o que se tinha pretendido unir.

[...]
Mostrar o direito em sua não-relação com a vida e a vida em sua não-relação com o direito significa abrir entre eles um espaço para a ação humana que, há algum tempo, reivindicava para si o nome de 'política'. [...] **verdadeiramente política é apenas aquela ação que corta o nexo entre violência e direito. E somente a partir do espaço que assim se abre, é que será possível colocar a questão a respeito de um eventual uso do direito após a desativação do dispositivo que, no estado de exceção, o ligava à vida.**

Teremos então, diante de nós, um direito ‘puro’, no sentido que Benjamin fala de uma língua ‘pura’ e de uma ‘pura’ violência. A uma palavra não coercitiva, que não comanda e não proíbe nada, mas diz apenas ela mesma, corresponderia uma ação como puro meio que mostra só a si mesma, sem relação com um objetivo. E, entre as duas, não um estado original perdido, mas somente o uso e a práxis humana que os poderes do direito e do mito haviam procurado capturar no estado de exceção.¹⁹³

Se existem duas forças opostas, uma que institui e conserva, a todo custo, a ligação entre violência e Direito, e outra que depõe esse nexos, desativando o Direito; e se verdadeiramente política é apenas aquela ação que corta o nexos entre violência e Direito; uma nova questão emerge: como é então possível saber qual ação é verdadeiramente política?

¹⁹³ AGAMBEN, 2004, p. 131-3, **grifo meu**

INTERMÉDIO

Marcadamente a partir do positivismo jurídico a noção de soberania foi relegada ao segundo plano. Direito constitucional e o constitucionalismo tornaram-se o centro da discussão da teoria e filosofia do Direito, alçando-se a detentores da última palavra em um confronto do qual fazem parte.¹⁹⁴

Podemos pensar que o movimento do Direito moderno e das teorias que o explicam, desde o Antigo Regime, tem oscilado pendularmente entre ativismo jurisdicional e prevalência da lei – ao menos num sentido epistemológico. Se o positivismo jurídico surge, em parte, como alternativa à atuação de um Direito judiciário,¹⁹⁵ as correntes pós-positivista surgiram como crítica ao engessamento da prevalência da lei.¹⁹⁶ O fato de que mecanismos diferentes tenham sido experimentados e, de maneira geral, o problema tenha continuado – descrito por Schmitt, quando diz que a autoridade comprova que não precisa de Direito para criar Direito – demonstra que o alicerce fundamental ainda resta intacto.

Entendo que a discussão que Agamben levanta traz uma das suas principais contribuições para a teoria e filosofia do Direito neste ponto.

Agamben identifica que a estrutura originária do Direito é a relação de exceção. Amparado na soberania, o Direito se constitui precipuamente enquanto *forma de lei*, em que através de uma decisão, a vida nua é capturada, com traços incluídos na anotação positiva do Direito, mas essencialmente incluída na sua exclusão enquanto fundamento do poder soberano – ou seja, o poder de decidir.¹⁹⁷

Desde a modernidade o Direito é definido como coerção.¹⁹⁸ Neste sentido, não é novidade que Direito seja definido como “violência”¹⁹⁹. O

¹⁹⁴ BERCOVICI, 2008, p. 15-7.

¹⁹⁵ BOBBIO, 2006, p. 121. Este Direito judiciário não era exercido necessariamente por parte de juízes e com separação de poderes, mas como jurisdição derivada direto da Coroa.

¹⁹⁶ PHILIPPI, 2010, p. 123-5.

¹⁹⁷ Que é o “poder de vida e de morte”, mas também o poder de decidir quais traços da vida que serão erigidos a direitos/deveres.

¹⁹⁸ Veja-se em Kant, para quem o Direito é distinto pela “competência de exercer coerção sobre alguém que o viola” (2008, p. 78)

¹⁹⁹ Tomamos aqui o termo “violência” no mesmo sentido usado por Benjamin com a palavra *Gewalt*. Esta mesma palavra já era encontrada na definição de Direito de Jhering, que afirma (*apud* Bobbio, 2006, p. 154): “O poder (*Gewalt*) pode em caso de necessidade estar sem o direito... O direito sem poder é um

que distingue a conceituação de Agamben para as anteriores é o fato de que se na sua estrutura o Direito é *forma de lei*, toda coerção é, portanto, coerção sem Direito. Enquanto texto, o Direito, no momento da sua aplicação, é suspenso pelo soberano para que possa valer – como vontade soberana, ou, *força-de-lei*. Ou seja, o soberano é o único intérprete com o poder de decisão, consequentemente, por ser o único com o poder para interpretar, é que se pode dizer que o texto enquanto tal é suspenso, fica fechado para *leituras*, e o que vale é a vontade soberana do intérprete.²⁰⁰

A inscrição na modernidade da *necessidade* como fonte do Direito nos conduz ao pensamento, muito nítido desde os contratualistas, de que entre poder (soberano) e vida (nua) sempre há que se estabelecer uma relação na forma de um Direito. O Direito enquanto forma aberta é uma via em que o poder sobre a vida sempre se dá na direção de mais Direito, bem como a vida frente ao poder só é possível mediante mais Direito (ou, melhor, direitos – que se oponham ou não ao Estado); mas o fato decisivo é que esta é a forma que permite ampliar cada vez mais os limites para a aplicação – que em ato já é sem limites.

Podemos entender que Agamben leva até à raiz uma velha crítica que parecia já batida no Direito, alçada a um patamar meramente retórico e instrumental, que é a prevalência da forma sobre o conteúdo. Mas Agamben não se coloca em um dos lados desta dialética forma/conteúdo, a sua radicalidade está em pensar uma “forma-de-vida”, ou seja, justamente a impossibilidade de uma vida ser separada da sua forma.²⁰¹

Do ponto de vista da epistemologia jurídica, a proposta é ainda mais instigante, pois podemos lê-la como uma indicação de um outro Direito possível:

nome vão sem realidade, porque **só o poder, que realiza a norma do direito, faz do direito o que ele é e deve ser**”.

²⁰⁰ Podemos ilustrar esta explicação com vários exemplos cancelados pela dogmática, como: quando um indivíduo afirma ter agido em conformidade com o Direito, mas não produz efeitos frente à presunção de veracidade no exercício do poder de polícia pela autoridade competente; como, também, não produz efeitos de condenação penal a confissão do réu. Em ambos os casos, os indivíduos que compõem a relação jurídica não podem dizer o Direito (de modo que produza efeitos de acordo com a sua vontade).

²⁰¹ AGAMBEN, 2010a, p. 183.

Ao desmascaramento da violência mítico-jurídica operado pela violência pura corresponde, no ensaio sobre Kafka, como uma espécie de resíduo, a imagem enigmática de um direito que não é mais praticado mas apenas estudado. **Ainda há, portanto, uma figura possível do direito depois da deposição de seu vínculo com a violência e com o poder; porém, trata-se de um direito que não tem mais força nem aplicação**, como aquele em cujo estudo mergulha o ‘novo advogado’ folheando ‘os nossos velhos códigos’; ou como aquele que Foucault talvez tivesse em mente quando falava de um ‘novo direito’, livre de toda disciplina e de toda relação com a soberania.²⁰²

Tanto este trecho, como aquele citado ao final do capítulo anterior, indicam que um novo uso do Direito é possível e que este passa necessariamente por sua “desativação”. Este Direito desativado é um Direito não passível de aplicação; um Direito que diz apenas a si mesmo sem relação com um objetivo. E, se entendemos corretamente a proposta, a este Direito somente é possível aceder mediante uma ação que corte o vínculo entre violência e Direito, e por isso uma ação “verdadeiramente política”.²⁰³

No início do livro Estado de Exceção, Agamben aproxima o problema do estado de exceção ao problema da *resistência*, em que a questão é o “significado jurídico de uma esfera de ação em si extrajurídica”.²⁰⁴ Embora o conceito em si de “resistência” não seja alvo de análise e definição do autor, é interessante notar que nos dois livros que foram mais detidamente analisados até aqui, Homo Sacer I e Estado de Exceção, é feita a menção à palavra “resistência” numa significação próxima aquilo que originalmente é proposição de Agamben.²⁰⁵

²⁰² AGAMBEN, 2004, p. 97, **grifo meu**.

²⁰³ AGAMBEN, 2004, p. 133.

²⁰⁴ AGAMBEN, 2004, p. 24. O contexto desta passagem se refere à discussão sobre a positivação ou não de um direito de resistência (AGAMBEN, 2004, p. 24): “Aqui se opõem duas teses: a que afirma que o direito deve coincidir com a norma e aquela que, ao contrário, defende que o âmbito do direito excede a norma. Mas, em última análise, as duas posições são solidárias no excluir a existência de uma esfera da ação humana que escape totalmente ao direito”.

²⁰⁵ No livro Estado de Exceção o termo aparece em dois contextos em que é posto como análogo, e por vezes, diametralmente oposto, ao estado de exceção (o que é o alvo do autor; AGAMBEN, 2004, p. 11-2;23-4). Já no livro Homo

Foi esta aproximação feita por Agamben que suscitou a presente pesquisa. Mas o interesse não se deu em razão do conceito de “resistência” em si (que aparece marginalmente na obra), e sim, como já foi dito, em razão da indicação de Agamben de um outro uso possível do Direito.

Sabe-se que o conceito de resistência é candente na filosofia política. De modo geral, define-se “resistência” como oposição a uma forma de dominação, violência ou poder – “trata-se mais de uma reação que de ação, de uma defesa que de uma ofensiva, de uma oposição que de uma revolução”.²⁰⁶ Igualmente, sabe-se que “resistência” era um conceito essencial para Foucault.²⁰⁷

Sacer I, a palavra “resiste” e “resistência” aparecem significando a proposta do autor, conforme os trechos (AGAMBEN, 2010a, p. 54; 180; respectivamente; **grifo meu**): “Mas a objeção talvez mais forte contra o princípio de soberania está contida em uma personagem de Melville, o escritor Baterbly, que, com o seu ‘preferiria não’, **resiste** a toda possibilidade de decidir entre potência de e potência de não.”; “Justamente por isto, às vezes, diante dele, o guardião parece repentinamente impotente, como se duvidasse por um momento se aquela, do muçulmano – que não distingue uma ordem do frio –, não seria por acaso uma forma inaudita de **resistência**. Uma lei que pretende fazer-se integralmente vida encontra-se aqui diante de uma vida que se confundiu em todos os pontos com a norma, e justamente esta indiscernibilidade ameaça a *lex animata* do campo.”.

²⁰⁶ BOBBIO, 1998, p. 1114. Neste dicionário de política consultado, a definição da palavra “Resistência” é toda pautada a partir do contexto histórico da Segunda Guerra Mundial, em que o termo designava aqueles focos de luta nos países europeus contra o fascismo e o nazismo (ver BOBBIO, 1998, p. 1114-6). Mas vale salientar que “resistência” se distancia significativamente de “revolução”. Conforme Bobbio (1998, p. 1123-4), o termo “revolução” passa a ser utilizada como um termo político a partir do século XVII, em que designava “o retorno a um estado antecedente de coisas, a uma ordem preestabelecida que foi perturbada”; somente depois da Revolução Francesa é que a palavra passa a ser significada como a criação de uma nova ordem, atingindo o seu ápice com a obra de Marx.

²⁰⁷ Conforme nos informa André Duarte (2008b, p. 48), numa análise do poder – em especial do poder disciplinar, produtor de sujeitos assujeitados e disciplinados – para Foucault surgem “[...] estratégias possíveis de resistência em vista de processos autônomos de subjetivação. Afinal, qualquer reação ou resistência contra uma relação de poder se dá sempre a partir de dentro das redes de poder, num embate de forças: **onde há poder há resistência**, de maneira que todo e qualquer lugar social pode ser palco da resistência a partir de estratégias distintas”.

Dentro da teoria do Direito, o conceito de “resistência” é entendido dentro do binômio obediência e desobediência e, neste contexto, assume a formatação de um “direito de resistência”.²⁰⁸ De forma geral, esse direito de resistência se coloca como base para uma “desobediência civil”, para a qual o pressuposto de partida para sua verificação é um dever fundamental de obediência a um ordenamento jurídico.²⁰⁹ Evidentemente não é disso que se trata na obra de Agamben.

Para esclarecer meu posicionamento, é preciso dizer que este aqui não é um trabalho genealógico ou filológico. O que motivou a hipótese foi a possibilidade do desenvolvimento de um conceito – resistência – não definido no texto da obra do autor estudado, mas que aparece como “semblante” em outras passagens. Vale dizer que a hipótese também parte de uma pré-compreensão deste conceito, mas que tampouco será desenvolvida aqui, pois seria uma tentativa, fadada ao fracasso, de uma “retro-compreensão” em busca de uma palavra última, para sempre perdida... Quis partir da obra de Agamben, para a minha própria compreensão. Em termos benjaminianos, esta é uma tentativa de enxergar iluminações nos textos, que restam entre ditos e não-ditos.

Se para Agamben, o estado de exceção é o paradigma da aplicação do Direito, a “resistência” seria (poderia ser), por sua vez, o paradigma de um Direito que não se aplica. Mas se o estado de exceção é um fenômeno histórico positivo, lido historicamente como tendência de governo, o que chamamos aqui de resistência não desfruta do mesmo patamar. É possível que outro fenômeno histórico fosse nomeado como tal para significar o que ficou marginalmente chamado de resistência – muito provavelmente o que Agamben chama de “forma-de-vida”. Mas aqui chegamos à outra limitação do presente trabalho, visto que não o propomos como uma pesquisa arqueológica, com o intuito de verificar um paradigma para uma interpretação histórica.

Neste sentido, é esclarecedor refletir sobre o método de trabalho de Agamben. Ao lado das noções de genealogia e arqueologia, o autor afirma que, assim como Foucault, trabalha a partir de paradigmas.²¹⁰

No texto “O que é um paradigma?”,²¹¹ Agamben afirma que nas suas pesquisas analisou figuras (como o *homo sacer*, o muçulmano, o estado de exceção e o campo de concentração) que por certo são fenômenos históricos, mas que foram tratados como paradigmas.

²⁰⁸ BOBBIO, 1998, p. 335.

²⁰⁹ BOBBIO, 1998, p. 335.

²¹⁰ AGAMBEN, 2009a, p. 42.

²¹¹ *In*: AGAMBEN, 2009a, p. 11-44.

Partindo do exame da utilização do termo e do método por Foucault, o filósofo italiano sustenta que o paradigma é um caso singular que é isolado de um contexto maior, do qual forma parte, somente na medida em que, exibindo a sua própria singularidade, torna inteligível um novo conjunto, cuja homogeneidade ele mesmo deve constituir.²¹²

Mas o estatuto epistemológico do paradigma só é compreensível se se coloca em questão a oposição dicotômica entre universal e particular, permitindo o aparecimento de uma singularidade que não se deixa reduzir a nenhum dos termos da dicotomia. O regime do seu discurso não é a lógica, mas a analogia. E, diferente de uma síntese superior, o “terceiro analógico” se afirma antes de tudo através da “desidentificação” e da neutralização dos dois polos de oposição lógica (como universal/particular).²¹³ Assim, “el paradigma implica un movimiento que va de la singularidad a la singularidad y que, sin salir de esta, transforma cada caso singular en *ejemplar* de una regla general que nunca puede formularse *a priori*”.²¹⁴ Por isso a “regra” que o paradigma constitui a partir de sua exibição não pode ser nem aplicada e nem enunciada.²¹⁵

Fica claro, portanto, que não só não contamos com um conceito de resistência, como tampouco um paradigma.

Tomemos em consideração a dialética que age sobre o Direito enunciada por Benjamin – em que uma violência fundadora inaugura uma ordem jurídica e que aos poucos perde a sua legitimidade e suas raízes através de uma violência que a conserva, até que novas forças acedam ao poder e fechem o ciclo. Lendo acontecimentos históricos a partir desta lente, não raro vemos a utilização do termo resistência. Um exemplo recente são os eventos que estão ocorrendo na Ucrânia desde

²¹² AGAMBEN, 2009a, p. 25. A reflexão sobre a obra de Foucault é especialmente esclarecedora (AGAMBEN, 2009a, p. 22-4, **grifo meu**): “Veamos el panoptismo, tal como es analizado en la tercera parte de *Surveiller et punir*. Se trata, ante todo, de un fenómeno histórico singular, el *panopticon* [...]. Pero el *panopticon* es, a la vez, un ‘modelo generalizable de funcionamiento’; ‘panoptismo’, o sea, precisamente ‘principio de un conjunto’ y ‘modalidad panóptica del poder’ [...] No es sólo un ‘edificio onírico’, sino el ‘diagrama de un mecanismo de poder llevado a su forma ideal’. Funciona, en resumen, como un **paradigma** en sentido propio: **un objeto singular que, valiendo para todos los otros de la misma clase, define la inteligibilidad del conjunto del que forma parte y que, al mismo tiempo, constituye**”.

²¹³ AGAMBEN, 2009a, p. 27-8.

²¹⁴ AGAMBEN, 2009a, p. 30.

²¹⁵ AGAMBEN, 2009a, p. 29.

novembro de 2013. O que no começo foi visto como uma “resistência pacífica”,²¹⁶ culminou em fevereiro de 2014 com a deposição do Presidente do país.²¹⁷ E, uma vez que acederam ao poder, as forças que no princípio faziam “resistência”, passaram a exercer violência em prol da conservação da sua instituição, negando outras forças insurgidas no interior do país, gerando um novo conflito – me refiro à moção separatista da Crimeia.²¹⁸ Em toda essa dialética, não é possível enxergar aquela terceira figura que romperia com o vínculo entre violência e Direito.

A situação neste sentido não é animadora do ponto de vista de uma epistemologia jurídica. Pois, se o saber jurídico está sublimado em uma discussão técnica,²¹⁹ e a teoria e filosofia do Direito, quando não excluídas, reduzidas ao Direito constitucional; ao nos darmos conta de que no dispositivo da aplicação o que vale é a vontade em exercício do poder soberano, e não a lei ou o emaranhado técnico, é preciso perguntar seriamente que tipo de saber é esse.

Se todo problema jurídico é de fato indecível, como Benjamin havia dito,²²⁰ e se a decisão é a insígnia da aplicação, logo, da exceção, e por isso, da implosão da lei, é preciso resistir a isso; é preciso desativar o Direito, e para tanto, talvez não a violência revolucionária, mas “preferir não”, como aquela postura de Baterbly indicada por Agamben.²²¹

É chegada a hora de trazer para o centro do poder as perturbadoras constatações acerca do despudor dos seus operadores. É preciso fazer enxergar que a falta de discussão da teoria e filosofia do Direito nesses espaços, em substituição pela técnica dogmática, não é apenas um trivial indício da decadência da cultura jurídica, muito menos um voluntário exílio acadêmico nos “monastérios universitários”, mas uma parte substancial da estratégia sub-reptícia de redução das cabeças. A isso é preciso resistir.

Por outro lado, não podemos erigir esta proposta de “desativar o Direito” como panaceia para todos os problemas jurídico-políticos. Até

²¹⁶ “Resistência pacífica” foi o termo que a matéria publicada no jornal Folha de São Paulo no dia 04/12/13, originalmente publicada pela agência de notícias EFE.

²¹⁷ FOLHA DE S.PAULO, 22 fev. 2014.

²¹⁸ FOLHA DE S.PAULO, 06 mar. 2014.

²¹⁹ BERCOVICI, 2004, p. 18-20.

²²⁰ BENJAMIN, 1995, p. 36.

²²¹ AGAMBEN, 2010a, p. 54.

aqui vimos que as teses de Agamben cingiram-se a um estudo do Direito, e enquanto tal são insuficientes para fazer uma leitura mais próxima da realidade. A própria leitura do caso ucraniano, conforme mencionamos, resta muito precária.²²²

Sem dúvidas o registro econômico é hoje indispensável para uma compreensão do paradigma jurídico. O conceito de emergência econômica tornou-se central para que as medidas excepcionais se tornassem instrumentos ordinários de governo.²²³ Frente a este contexto, Agamben orienta a sua pesquisa buscando as raízes do paradigma econômico, para dá-lo um lugar na compreensão da biopolítica. É desta pesquisa que iremos nos ocupar no próximo capítulo.

Neste sentido, outros elementos irão surgir para dar novos contornos à hipótese aqui trabalhada. Por ora, podemos somente refletir que frente a um mundo em que tudo parece ser necessário, o que *resiste* exhibe a possibilidade do sujeito,²²⁴ como potência perfeita, como potência de e potência de não, assim: “Uma subjetividade produz-se onde o ser vivo, ao encontrar a linguagem e pondo-se nela em jogo sem reservas, exhibe em um gesto a própria irredutibilidade a ela”.²²⁵ E, se como foi dito, o Direito é uma esfera que guarda correspondência com a linguagem,²²⁶ o sujeito no Direito exhibe a sua irredutibilidade às normas,

²²² Em artigo sobre a situação da Ucrânia, David Mandel (2014) descreve que o “verdadeiro problema é um sistema político e uma economia dominados por oligarcas que instrumentalizam as divisões linguísticas e culturais para avançar em seus próprios interesses”. Neste campo de dominação, os acontecimentos podem ser lidos como um golpe de Estado patrocinado por grupos fascistas contrários a Rússia, com o apoio dos Estados Unidos.

²²³ Neste sentido, Gilberto Bercovici constrói sua hipótese de trabalho procurando demonstrar como o estado de exceção e medidas excepcionais foram indispensáveis para a manutenção e dominação do capitalismo, mas a centralidade do debate ainda permanece na soberania (do povo) (2008, p. 46, **grifo meu**): “A exceção passa a ser utilizada das mais variadas formas, permanentemente, não para garantir o Estado ou a constituição, mas para garantir o próprio capitalismo [...]. Apesar desta evolução, uma constante permanece neste percurso histórico que irei analisar: **a tentativa permanente de exclusão do poder constituinte do povo.**”

²²⁴ Apresentação de Selvino José Assmann in AGAMBEN, 2007a, p. 7-8.

²²⁵ AGAMBEN, 2007a, p. 63

²²⁶ Por um resguardo crítico é preciso salientar que não estou aqui identificando Direito com linguagem, e nem tampouco afirmando que o Direito é imprescindível para a constituição de uma comunidade; ou seja, não estou negando a possibilidade de que se possa constituir uma comunidade livre de Direito, mas apenas especulando acerca de uma possível relação com o Direito.

mas não somente ao texto, mas ao poder de inseri-lo no texto, ou seja, de reduzi-lo a uma vida nua.²²⁷

²²⁷ Neste sentido (PHILIPPI, 2001, p. 61, **grifo meu**): “É preciso mais do que cadeias genéticas para tornar os seres humanos responsáveis por seus atos... Mas não é difícil, também, compreender o alívio que as propostas deterministas trazem para peso da responsabilidade ligada à tarefa de pensar um espaço no qual a experiência do limite possa ainda oferecer **resistência** à aposta moderna de manipulação ilimitada dos homens e do mundo”.

CAPÍTULO 2: “Governar o mundo como se esse governasse a si mesmo” – raízes econômico-teológicas do paradigma governamental.

2.1. Em “O Reino e a Glória”²²⁸, quarto livro da série *Homo Sacer*, Agamben se propõe investigar “os modos e os motivos pelos quais o poder foi assumindo no Ocidente a forma de uma *oikonomia*, ou seja, de um governo dos homens”, numa genealogia da governamentabilidade.²²⁹ Recuando a pesquisa de Foucault, o filósofo italiano busca os primeiros séculos da teologia cristã, especificamente na elaboração da “doutrina trinitária na forma de uma *oikonomia*”, pois, é na “*oikonomia* trinitária” que se pode melhor entender, de forma paradigmática, o funcionamento da máquina governamental.²³⁰

Neste livro, Agamben muda a trajetória da pesquisa sobre a genealogia do poder. Se em “Estado de Exceção” a máquina²³¹ governamental aparecia sustentada na correlação entre *auctoritas e potestas*, agora a articulação se faz entre Reino e Governo, para questionar, também, a relação entre *oikonomia* e Glória, “entre o poder como governo e gestão eficaz e o poder como realza cerimonial e

²²⁸ Título original: *Il regno e la gloria: per una genealogia teologica dell'economia e del governo: homo sacer*, vol. 2/2, 2007. Aqui refereciado: AGAMBEN, 2011a.

²²⁹ AGAMBEN, 2011a, p. 09. Segundo Agamben (2009b): “O mal-entendido que consiste em conceber o governo como simples poder executivo é um dos erros mais carregados de consequências na história da política ocidental”; e por isso, todo discurso sobre a democracia que não enfrenta o problema do governo corre o risco de cair na “conversa fiada”.

²³⁰ AGAMBEN, 2011a, p. 09.

²³¹ Edgardo Castro (2012a, p. 104) chama atenção para o termo “máquina” na obra de Agamben. Aquele autor pondera que apesar de Agamben não ter definido este conceito é possível aproximá-lo à noção de “dispositivo”, assim: “Uma máquina é, em um sentido amplo, um dispositivo de gestos, de condutas, de discursos” (CASTRO, 2012a, p. 104-5). Nesta senda, são exemplos: máquina governamental, máquina antropológica, máquina da infância, do rito e do jogo, máquina da linguagem, máquina teológica da *oikonomia*, máquina da biopolítica, máquina sotorológica, máquina providencial. E por características podemos enumerar (CASTRO, 2012a, p. 105): bipolaridade, pois articulam dois elementos que parecem se opor ou se excluir; zonas de indescernibilidade entre os elementos articulados, produzidas a partir do seu funcionamento; e por fim, o seu centro está vazio, por isso somente se definem em termos funcionais.

litúrgica”.²³² A pergunta “por que o poder precisa de Glória?”, dá uma indicação dos rastros que a pesquisa pretende perseguir.

Devolvida ao âmbito teológico, é na relação entre *oikonomia* e Glória que Agamben enxerga a “estrutura última da máquina governamental do Ocidente”. O “aspecto aclamativo e doxológico do poder que na modernidade parecia ter desaparecido” se preservam ainda hoje através dos meios de comunicação, veículos da opinião pública e do consenso, e dão conta que *a Glória pode ser identificada como o arcano central do poder*. Mas, segundo Agamben, o resultado da pesquisa só mostra, porém, que o centro daquela máquina está vazio.²³³

Neste capítulo tratarei de fazer uma leitura da obra “O Reino e a Glória”, procurando, na maior parte do tempo, ater-me às dificuldades do texto, para somente ao final fazer considerações a partir do exposto. Esta obra de Agamben apresentou-me grande dificuldade não apenas em razão da sua extensão, mas principalmente por trabalhar com fontes e temas pouco conhecidos para aqueles que, como eu, não possuem familiaridade com o campo da teologia.

Igualmente, por se tratar de uma obra arqueológica, o desenvolvimento da escrita do capítulo se torna, em alguma medida, maçante, visto que optei acompanhar os argumentos coletados nas fontes para embasar um argumento lógico central – que se fosse diretamente veiculado careceria de sentido.

2.2. Atenhamo-nos, primeiro, a um pressuposto que se impõe na investigação de Agamben e que diz respeito ao seu método de abordagem.²³⁴ Na “genealogia teológica da economia e do governo” de “O Reino e a Glória”, Agamben dá uma larga solução de continuidade a alguns conceitos que tiveram uma (re)formulação decisiva nos primeiros séculos da teologia cristã e que, assim, atravessaram a história da política ocidental. Estes conceitos teriam uma marca, um “índice secreto”, uma *assinatura*, que permite reconduzir a interpretação a partir de uma determinada orientação.²³⁵ Neste sentido, o processo de

²³² AGAMBEN, 2011a, p. 09-10.

²³³ AGAMBEN, 2011a, p. 10-1.

²³⁴ Ao lado do método “paradigmático” que já nos ocupamos na seção anterior, aqui se trata da arqueologia e genealogia.

²³⁵ AGAMBEN, 2011a, p. 16. Sobre este tema Agamben discorre no texto “Teoría de las firmas” (2009a, p. 45-110). Para o autor, toda a investigação em ciências humanas, em especial a de cunho histórico, tem a ver com as assinaturas (2009a, p. 105). Neste sentido (AGAMBEN, 2009a, p. 90, **grifo**

secularização é exemplar.²³⁶ Pois, para Agamben a secularização não é propriamente um conceito, mas uma *assinatura* que atua sobre o sistema conceitual moderno, remetendo-o à teologia.²³⁷

meu): “La teoría de las firmas (de los enunciados) interviene, entonces, para rectificar la idea abstracta y falaz de que existen signos por así decirlo puros y no signados, de que el *signans* significa el *signatum* de modo neutral, unívoco y de una vez por todas. **El signo significa porque lleva una firma, pero esta predetermina necesariamente su interpretación y distribuye su uso y su eficacia según las reglas, prácticas y preceptos que hay que reconocer. La arqueología es, en este sentido, la ciencia de las firmas**”. Quanto ao método de Agamben, é de total pertinência a observação de Castor Ruiz (2013a, sem página, **grifo meu**): “O método arqueo-genealógico não questiona a veracidade ou validade das verdades dentro do discurso. Ele não se pergunta sobre a veracidade ou erro de uma verdade dentro do discurso que a produz, neste caso da teologia. **Este método investiga os efeitos de poder das verdades nos sujeitos e sociedades que as aceitam como discursos verdadeiros**. Toda verdade, quando é aceita como tal, produz um efeito sobre os sujeitos, instituições e sociedades que as acolhem como verdadeiras. **A pesquisa de Agamben pretende traçar os efeitos de poder das verdades teológicas sobre as instituições ocidentais, notadamente sobre as técnicas de governo desenvolvidas pelo discurso da economia política**. Agamben não se pergunta sobre a validade ou não do discurso teológico cristão, ainda que em muitas ocasiões tenha se manifestado não cristão e como tal não partilha da validade destas verdades”. E neste sentido, friso os comentários de Agamben (2012b, sem página): “A arqueologia – e não a futorologia – é a única via de acesso ao presente”; e (2007b, sem página) “Foucault once wrote that his historical investigations were only the shadow of his theoretical questioning of the present. And I completely share this point of view and also for me – the historical investigations I have to do – are just the shadow cast from y interrogation of the present. And – in my case – this shadow becomes longer. And reaches back to the very beginning of christian theology.”.

²³⁶ Sobre a leitura agambeniana de secularização em Weber e Schmitt (2011, p. 16): “Enquanto, para este (Weber), a secularização era um aspecto do processo de crescente desencantamento e desteologização do mundo moderno, para Schmitt, ela mostra, ao contrário, que a teologia continua presente e atuante no moderno de maneira eminente.”.

²³⁷ AGAMBEN, 2011a, p. 16. Ainda neste sentido (AGAMBEN, 2011a, p. 16, **grifo do autor, grifo meu**): “A secularização não é, pois, um conceito, mas uma *assinatura* no sentido dado por Foucault e Melandri, ou seja, algo que, em um signo ou conceito, marca-os e excede-os para remetê-los a determinada interpretação ou determinado âmbito, sem sair, porém, do semiótico, para constituir um novo significado ou um novo conceito. **As assinaturas transferem e deslocam os conceitos e os signos de uma esfera para outra**

A partir deste pressuposto podemos acompanhar o raciocínio agambeniano segundo o qual da teologia cristã derivariam dois paradigmas políticos em sentido amplo: a teologia política, que fundamentaria num único Deus a transcendência do poder soberano e daria origem à teoria moderna da soberania; e a teologia econômica que, como ordem imanente da vida e não política em sentido estrito, teria dado origem à biopolítica moderna, culminado no triunfo da economia e do governo verificado na atualidade.²³⁸ Contudo, o autor italiano observa que “a tese segundo a qual a economia poderia ser um paradigma teológico secularizado retroage sobre a própria teologia, porque implica que a vida divina e a história da humanidade sejam concebidas desde o início desta como uma *oikonomia*”.²³⁹

Para introduzir a delimitação do seu objeto de estudo, Agamben alerta para dois debates que ocorreram no século XX.

O primeiro ocorreu na Alemanha, na metade da década de 60, “sobre o problema da secularização no qual se envolveram, em modo e medidas diferentes, Hans Blumenberg, Karl Lowith, Odo Marquard e Carl Schmitt”.²⁴⁰ Na origem do debate estava a tese de Karl Lowith de que “tanto a filosofia da história do idealismo alemão quanto a ideia de progresso do Iluminismo nada mais são que uma secularização da teologia da história e da escatologia cristã”.²⁴¹ Assim, o que os adversários tentavam esconder era a origem teológica cristã da filosofia da história. Entretanto, segundo o filósofo italiano, a “escatologia da salvação” era apenas um aspecto de um paradigma teológico maior, precisamente a *oikonomia* divina – pressuposto que era sabido tanto por Hegel quanto por Schelling –, mas que foi removida daquele debate.²⁴² Deste contexto, a proposta de Agamben é retomar o tema da teologia econômica.

(nesse caso, do sagrado para o profano, e vice-versa), **sem redefini-los semanticamente [...] orientando por um longo tempo a interpretação dos signos em certa direção.**” As mesmas afirmações podem ser encontradas em: AGAMBEN, 2009a, p. 105-6. Segundo a observação de Galindo Hervás (2010, p. 68): “Frente a Koselleck –que no es citado–, son las signaturas, y no los conceptos, las que permitirían poner en contacto tiempos y ámbitos diferentes, actuando como elementos históricos en estado puro. Sin ellas, la simple historia de los conceptos es insuficiente”.

²³⁸ AGAMBEN, 2011a, p. 13.

²³⁹ AGAMBEN, 2011a, p. 15.

²⁴⁰ AGAMBEN, 2011a, p. 17.

²⁴¹ AGAMBEN, 2011a, p. 17.

²⁴² AGAMBEN, 2011a, p. 17-8.

O segundo debate ocorreu durante o período de 1935 a 1970, entre Carl Schmitt e Erik Peterson, no qual a resposta tardia de Schmitt é inspirada naquele outro debate sobre a secularização. Embora a aparência da polêmica tenha se dado em razão de Peterson contestar a tese da teologia política, o que está em jogo é “a natureza e a identidade do *katechon*, do poder que retarda e elimina a ‘escatologia concreta’”: para Schmitt, o poder soberano do império cristão; para Peterson, a não conversão dos judeus fundamenta a existência histórica da Igreja.²⁴³ Assim, Agamben afirma que a compreensão do sentido deste debate permitirá a inteligibilidade da “teologia da história a que eles remetem de maneira mais ou menos tácita”.²⁴⁴

Analisando a argumentação de Peterson, chama atenção de Agamben o fato de que após reconstruir parte da formação do paradigma teológico-político cristão nos primeiros séculos do cristianismo, o teólogo alemão muda drasticamente o rumo da pesquisa e procura demonstrar como aquele paradigma entrava em conflito com o desenvolvimento do dogma trinitário.²⁴⁵ Revisando o texto de Gregório di Nazianzo citado por Peterson, Agamben percebe a omissão de um trecho decisivo que consistiria na distinção entre “o discurso da natureza e o discurso da economia”.²⁴⁶

A compreensão do que estava jogo depende, portanto, de uma “compreensão preliminar da ‘linguagem da economia’”.²⁴⁷ Tendo em conta que a palavra “economia” já possuía uma “tradição terminológica” consolidada ao tempo da formulação do dogma trinitário, Agamben

²⁴³ AGAMBEN, 2011a, p. 18-20.

²⁴⁴ AGAMBEN, 2011a, p. 20.

²⁴⁵ AGAMBEN, 2011a, p. 23.

²⁴⁶ DI NAZIANZO *apud* AGAMBEN, 2011a, p. 26. Acerca da argumentação de Gregório di Nazianzo para a constituição do dogma trinitário (AGAMBEN, 2011a, p. 26): “trata-se, com efeito, de pensar a articulação trinitária das hipóstases [Pai, Filho e Espírito Santo] sem introduzir em Deus uma *stasis*, uma guerra intestina. Por isso, usando livremente a terminologia estoica, Gregório concebe as três hipóstases não como substâncias, mas como modos de ser ou relações (*pros ti*, *pos echon*) em uma única substância. [...] O *logos* da ‘economia’ encontra, assim, em Gregório, a função específica de evitar que, através da Trindade, seja introduzida em Deus uma fratura estasiológica, ou seja, política. Dado que também uma monarquia pode ocasionar uma guerra civil, uma *stasis* interna, só o deslocamento de uma racionalidade política para uma ‘econômica’ – no sentido que procuraremos esclarecer – pode proteger contra esse perigo”.

²⁴⁷ AGAMBEN, 2011a, p. 27.

recua o panorama para poder traçar a genealogia do termo. Seguiremos, então, a sua argumentação sobre a apropriação teológica ocorrida nos primeiros séculos do cristianismo e o legado que esta deixará para a história do Ocidente.

No vocabulário grego antigo, “*Oikonomia* significa ‘administração da casa’”.²⁴⁸ Segundo Agamben, essa definição encontra apoio em Aristóteles, que opunha a *technē oikonomikē* à política, bem como a casa (*oikia*) em relação à cidade (*polis*).²⁴⁹ Neste contexto, o *oikos* não pode ser confundido com a casa unifamiliar moderna; tratava-se de um complexo organismo de relações heterogêneas, para o qual Aristóteles distinguiu três grupos: “relações ‘despóticas’ senhores-escravos [...], relações ‘paternas’ pais-filhos e relações ‘gâmicas’ marido-mulher”.²⁵⁰ Estas relações “econômicas” não conformavam uma episteme (uma ciência), mas uniam-se em função de um *paradigma gerencial*, em torno do qual foi realizada a apropriação para além daquele âmbito original.²⁵¹

Neste ponto, para a conformação da sua hipótese, Agamben estabelece a premissa de que na história semântica do termo *oikonomia*, a extensão da sua utilização (que chegou à retórica latina²⁵² e ao cristianismo) não corresponde “a uma transformação de sentido (*Sinn*)

²⁴⁸ AGAMBEN, 2011a, p. 31.

²⁴⁹ AGAMBEN, 2011a, p. 31. À semelhança da oposição entre *bíos* e *zoè*, Agamben novamente alicerça suas premissas na oposição de um par conceitual. Desta vez, apoia-se na argumentação de Aristóteles, que, por sua vez, teria elaborado a referida oposição entre *oikos* e *polis* para contrapor à indistinção que aparece em Platão. Agamben menciona ciência desta indistinção platônica (2011a, p. 35), mas não lhe atribui relevância. Por outro lado, para Ludueña Romandini é justamente esta indistinção platônica que é decisiva para a compreensão de toda a história política (sobre o governo) do Ocidente (2012, p. 19; 29).

²⁵⁰ ARISTÓTELES *apud* AGAMBEN, 2011a, p. 31.

²⁵¹ AGAMBEN, 2011a, p. 33. Esta noção estaria presente tanto em Aristóteles quanto em Xenofonte e, neste sentido, conforme Agamben (2011a, p. 31-2): “trata-se de uma atividade que não está vinculada a um sistema de normas nem constitui uma ciência em sentido próprio [...] mas implica decisões e disposições que enfrentam problemas sempre específicos, que dizem respeito à ordem funcional (*taxís*) das diferentes partes do *oikos*. [...] essa natureza ‘gerencial’ da *oikonomia* [...] não tem a ver apenas com a necessidade e o uso dos objetos, mas sobretudo com sua disposição ordenada”.

²⁵² No âmbito retórico, o uso do termo *oikonomia* dá-se no sentido técnico para “designar a disposição ordenada do material de uma oração ou de um tratado”, sendo traduzido por Cícero por “*dispositio*” (AGAMBEN, 2011a, p. 33-4).

da palavra, mas uma progressiva extensão analógica de sua denotação (*Bedeutung*)”.²⁵³ Com isso quer dizer que “a consciência do sentido doméstico originário nunca se perdeu” e, portanto, não havia um “‘sentido’ teológico do termo, mas operou-se um deslocamento de sua denotação para o âmbito teológico, que aos poucos começa a perceber-se como um novo sentido”.²⁵⁴

Assim, contra as opiniões²⁵⁵ de que Paulo teria sido o primeiro a atribuir ao termo *oikonomia* um significado teológico, Agamben analisa trechos das cartas paulinas e refuta as interpretações que identificam um sentido de “*mystērion*”, “plano divino de salvação” ou “plano salvífico”.²⁵⁶ A tese de Agamben é de que não há em Paulo uma significação teológica do termo “*oikonomia*”, mas apenas o sentido de administração doméstica.²⁵⁷ Segundo o filósofo italiano, o léxico paulino era apenas reflexo de um contemporâneo processo de contaminação recíproca do vocabulário político e econômico (e que tendia a tornar obsoleta a oposição aristotélica entre *oikos* e *polis*). Paulo contribui nesse processo, imprimindo uma nova aceleração ao caracterizar a *ekklēsia* em termos domésticos ao invés de políticos.²⁵⁸

Segundo Agamben, é em Hipólito e Tertuliano que a expressão *oikonomia*, sem sofrer uma redefinição de significado, ganha uma nova densidade a partir da inversão da expressão paulina “economia do mistério” em “mistério da economia”.²⁵⁹ No confronto com adversários “monarquianistas” – que se atinham a um rigoroso monoteísmo e achavam a “distinção pessoal entre o Pai e o Verbo o risco de uma

²⁵³ AGAMBEN, 2011a, p. 34.

²⁵⁴ AGAMBEN, 2011a, p. 34-5.

²⁵⁵ Agamben contrapõe-se às pesquisas de outros teólogos, dentre os quais cita: Wilhelm Gass (1874), Joseph Moingt (1966), Gerhard Richter (2005).

²⁵⁶ AGAMBEN, 2011a, p. 35-7.

²⁵⁷ AGAMBEN, 2011a, p. 37-8. Ainda neste ponto (2011a, p. 37-8): “Paulo não só se refere, no sentido que se assinalou, a uma *oikonomia* de Deus, mas também se refere a si mesmo e aos membros da comunidade messiânica com termos que pertencem exclusivamente ao vocabulário da administração doméstica [...] Apesar de raras e só aparente exceções [...] o léxico da *ekklēsia* paulina é ‘econômico’ e não político; e os cristãos são, nesse sentido, os primeiros homens integralmente ‘econômicos’”.

²⁵⁸ AGAMBEN, 2011a, p. 38-9. A partir desta interpretação sobre os escritos de Paulo, Agamben analisa textos de autores cristãos dos séculos II e III, para concluir que também nestes não é possível afirmar a existência de um sentido teológico do termo *oikonomia* (2011a, p. 39-49; CASTRO, 2012a, p. 112).

²⁵⁹ AGAMBEN, 2011a, p. 49-50.

recaída no politeísmo” – o conceito de *oikonomia* foi o que permitiu “antes da elaboração de um vocabulário filosófico apropriado, [...] uma conciliação provisória da trindade com a unidade divina”.²⁶⁰

Em análise ao texto de Hipólito, o filósofo italiano constata que o termo *oikonomia*, que poderia “ser traduzido simplesmente como ‘práxis, atividade divina dirigida a um objetivo’”, é utilizado conforme “à doutrina estoica dos modos de ser e, nesse sentido, é uma pragmática”.²⁶¹ Assim, com a inversão da expressão paulina dá-se um novo sentido: não há mais “*uma economia do mistério, ou seja, uma atividade voltada para cumprir e revelar o mistério divino, mas misteriosa é a própria ‘pragmateia’, a própria práxis divina*”.²⁶²

²⁶⁰ AGAMBEN, 2011a, p. 50. O “vocabulário filosófico apropriado”, metafísico-teológico, só será elaborado no decurso dos séculos IV e V, e portanto, “a primeira articulação do problema trinitário acontece em termos ‘econômicos’” (AGAMBEN, 2011a, p.50).

²⁶¹ AGAMBEN, 2011a, p. 51-2.

²⁶² AGAMBEN, 2011a, p. 52-3, *grifo do autor*. Ainda no mesmo trecho: “Enquanto, em Paulo, a economia era a atividade desenvolvida para revelar ou realizar o mistério da vontade ou da palavra de Deus [...] *agora é essa mesma atividade, personificada na figura do filho-verbo, que se torna mistério*. Também aqui continua inalterado o significado fundamental de *oikonomia*, como fica evidenciado na última frase da segunda passagem (o filho cumpre, executa uma economia para o pai); contudo, o sentido de ‘plano escondido em Deus’, que era uma paráfrase possível, embora imprecisa, do termo *mysterion*, tende agora a deslocar-se para o próprio termo *oikonomia*, conferindo-lhe uma nova relevância. [...] Com o desenvolvimento ulterior de seu significado também retórico de ‘disposição ordenada’, a economia é agora a atividade – nisso realmente misteriosa – que articula em uma trindade e, ao mesmo tempo, mantém e ‘harmoniza’ em unidade o ser divino”. Vale referir que neste caminho de construção de hipóteses interpretativas, Agamben não questiona largamente a importância da inversão da expressão paulina, mas faz apenas a pequena assertiva de que esta “é atestada pela tenacidade com que essa última expressão [mistério da economia] se impõe como cânone interpretativo do texto paulino” (2011, p. 53). Assim se a expressão invertida [mistério da economia] é que é determinante na interpretação do texto paulino, **talvez** a inversão aqui analisada não tenha relevância justamente porque a importância e o sentido da primeira expressão [economia do mistério] seja uma acentuada construção do próprio Agamben (conforme acompanhamos no seu esforço de interpretar *oikonomia* em Paulo no sentido antigo da palavra). Embora este não seja o mote do presente trabalho, vale a pena pontuar, humildemente, algumas possíveis incongruências passíveis de crítica, não apenas tendo em conta a “constante originalidade” das hipóteses do filósofo italiano aqui estudado, mas

Também em Tertuliano, *oikonomia* e seus correspondentes latinos “*dispensatio* e *dispositio*” ganham um novo sentido a partir da argumentação construída sobre o significado de “administração da casa”. Tertuliano faz uso do nexu aristotélico entre “economia e monarquia”²⁶³ para invertê-lo, aduzindo que “a monarquia divina implica constitutivamente uma economia, um aparelho de governo que articula e, ao mesmo tempo, revela o mistério”.²⁶⁴ Assim, na imagem da monarquia divina administrada por “legiões e fileiras de anjos”,²⁶⁵ teríamos a “angeologia” como um paradigma teológico da administração, que institui uma correspondência entre anjos e funcionários sem que haja uma subversão ou rompimento da monarquia.²⁶⁶ Desse modo, a formulação trinitária mantinha a unidade no plano do ser (divino) e fazia-se articulada na sua práxis, e: “Mais uma vez, o ‘mistério da economia’ [...] é um mistério não ontológico, mas prático”.²⁶⁷

Agamben ressalta que é sobre o paradigma econômico que a concepção cristã de história está enraizada, de modo que em Orígenes ela pode resultar na “conjunção estratégica dessa doutrina das ‘economias misteriosas’ [...] com a prática da interpretação das Escrituras”.²⁶⁸ Desta maneira, se a nossa concepção moderna de história se apresenta como a revelação de um sentido que cabe ao historiador decifrar, é porque há nisso uma evidente correlação teológica: “Ler a história é decifrar um mistério [...] uma ‘economia’ que dispõe livremente as criaturas e os acontecimentos, deixando-lhes seu caráter contingente e até mesmo sua liberdade e suas inclinações”.²⁶⁹

o fato de que estas hipóteses se apresentam umas alicerçadas sucessivamente em outras.

²⁶³ Agamben cita Aristóteles (2011a, p. 57): “A política é uma poliarquia, a economia é uma monarquia”.

²⁶⁴ AGAMBEN, 2011a, p. 57.

²⁶⁵ TERTULIANO *apud* AGAMBEN, 2011, p. 56.

²⁶⁶ AGAMBEN, 2011a, p. 56-7

²⁶⁷ AGAMBEN, 2011a, p. 57. Ainda neste sentido (AGAMBEN, 2011a, p. 55): “A heterogeneidade não tem a ver, portanto, com o ser e a ontologia, mas com o agir e a prática. [...] a trindade não é uma articulação do ser divino, mas de sua prática”.

²⁶⁸ AGAMBEN, 2011a, p. 59.

²⁶⁹ AGAMBEN, 2011a, p. 59-60. Mas no que diz respeito à “liberdade”, é oportuno observar que (AGAMBEN, 2011a, p. 60, **grifo meu**): “A história-cristã afirma-se contra o destino pagão como práxis livre e, no entanto, **tal liberdade, na medida em que corresponde e realiza o desígnio divino, é ela**

Ainda neste sentido, a teologia cristã pôde se diferenciar da mitologia e do paganismo a partir da vinculação do conceito de *oikonomia* ao tema da providência, efetuada por Clemente de Alexandria. Conforme a exposição de Agamben: “A teologia cristã não é um ‘relato sobre os deuses’; é *imediatamente* economia e providência, ou seja, atividade de autorrevelação, governo e cuidado do mundo”; a *oikonomia* é, então, “ao mesmo tempo articulação e administração da vida divina e governo das criaturas”.²⁷⁰

No campo da *oikonomia* a transcendência de um Deus, trino e uno, combina-se com a fundação de uma “práxis imanente de governo cujo mistério supramundano coincide com a história da humanidade”.²⁷¹ E como já se pode antever, a esfera semântica do termo *oikonomia* comporta significados correlatos, em que “as duas faces de uma única *oikonomia* divina, na qual ontologia e pragmática, articulação trinitária e governo do mundo remetem um ao outro para a solução de suas aporias”.²⁷² Esta construção teológica não deixará de legar um encargo ao Ocidente, cuja expressão Agamben começa a sugerir pela cisão entre ser e práxis.

Assim, por um lado, se na elaboração do dogma trinitário os Padres conseguiram afastar-se do politeísmo, por outro, o ser de Deus e sua ação advieram separados.²⁷³ Conforme Agamben sustenta, misteriosa é agora a *oikonomia* e esta se dá a partir de uma vontade livre que “só pode significar falta de fundamento da práxis, ou seja, no ser não há fundamento algum para o agir”.²⁷⁴ Podemos enunciar, então,

própria um mistério: o ‘mistério da liberdade’, que não é senão a outra face do ‘mistério da economia’”.

²⁷⁰ AGAMBEN, 2011a, p. 60-2.

²⁷¹ AGAMBEN, 2011a, p. 65.

²⁷² AGAMBEN, 2011a, p. 66.

²⁷³ Assim: “É possível analisar sob o plano ontológico a noção de Deus [...] para chegar à ideia de um ser puro, cuja essência coincide com a existência; mas isso não dirá rigorosamente nada a respeito de sua relação com mundo nem como decidiu governar o curso da história humana.” (AGAMBEN, 2011a, p. 68). Também, conforme Castro (2012a, p. 114, **grifo meu**): “Essa bipolaridade é, em suma, uma consequência dos **dois usos teológicos do termo ‘oikonomia’**: o primeiro que se utilizava para falar da organização interna da divindade, de seu ser; o segundo, para o governo divino da história, para a economia da salvação.”.

²⁷⁴ AGAMBEN, 2011a, p. 68-9. A “vontade” e “liberdade” são temas que expõem a ruptura do cristianismo com o mundo da tradição clássica, marcado

como uma primeira consequência dessa cisão, que: “a vontade é dispositivo que deve articular ao mesmo tempo ser e ação, que foram divididos em Deus”.²⁷⁵

Da perspectiva de fratura entre ser e práxis também se depreende, como uma segunda consequência, o problema da *archē* do Filho,²⁷⁶ em que a questão era se o Filho (a palavra e a práxis de Deus) se fundava no Pai ou se era sem princípio, “*anarchos*”, infundado. Neste confronto, a tese que prevaleceu foi a de que o “*logos* [...] não tem *archē*”.²⁷⁷ De modo que, para Agamben, essa orientação é decisiva, pois, dizer que “Cristo seja ‘anárquico’ significa que, em última instância, a linguagem e a práxis não encontram fundamento no ser”, logo, a “*giagnomaquia*” em torno do ser é, também e antes de mais nada, um conflito entre ser e agir, entre ontologia e economia, entre um ser em si incapaz de ação e uma ação sem ser – e entre os dois, como aposta, a ideia de liberdade”.²⁷⁸

A terceira consequência da divisão entre ser e práxis é crescente a oposição entre teologia e *oikonomia*. Embora não presente nos primeiros Padres, a partir do século IV, com Gregório de Nazianzo, esta oposição indica tecnicamente “a natureza e a essência de Deus [a teologia], de um lado, e sua ação salvífica [a *oikonomia*], de outro”, distinguindo dois âmbitos e duas racionalidades que se articulam.²⁷⁹

Sendo assim, Agamben conclui:

A fratura entre ser e práxis e o caráter anárquico da *oikonomia* divina constituem o lugar lógico em que se torna compreensível o nexos essencial que, em nossa cultura, une governo e anarquia. **Não só algo comparável com um governo providencial do mundo é possível apenas porque a práxis**

pelas ideias de destino e necessidade. Conforme a indicação de Agamben (2011a, p. 69-70), essa ruptura pode ser explorada no problema da criação.

²⁷⁵ AGAMBEN, 2011a, p. 71. Prossegue o filósofo italiano (2011a, p. 71): “O primado da vontade, que, segundo Heidegger, domina a história da metafísica ocidental e alcança a sua realização em Schelling e Nietzsche, encontra a sua raiz na fratura entre ser e agir em Deus, e, por conseguinte, é, desde o princípio, solidário com a *oikonomia* teológica”.

²⁷⁶ AGAMBEN, 2011a, p. 71-2. Problema este que constituiu a polêmica sobre o arianismo na Igreja entre os séculos IV e VI.

²⁷⁷ EUNÔMIO *apud* AGAMBEN, 2011a, p. 72.

²⁷⁸ AGAMBEN, 2011a, p. 73.

²⁷⁹ AGAMBEN, 2011a, p. 75-6.

não tem fundamento algum no ser, mas esse governo, que, como veremos, tem seu paradigma no Filho e em sua *oikonomia*, é ele próprio intimamente anárquico. A anarquia é o que o governo deve pressupor e assumir para si como a origem de que provém e, ao mesmo tempo, como a meta para a qual continua se encaminhando. (Nesse sentido, Benjamin tinha razão quando escreveu que nada é tão anárquico quanto a ordem burguesa; e a observação que Pasolini põe na boca de um dos hierarcas do filme *Salò*, ‘A única anarquia verdadeira é a do poder’, é perfeitamente séria). [...]

A *oikonomia* é, portanto, sempre já anárquica, sem fundamento, e um repensamento do problema da anarquia em nossa tradição política torna-se possível unicamente a partir da consciência do secreto nexo teológico que a une ao governo e à providência. O paradigma governamental, cuja genealogia aqui estamos construindo, é realmente sempre já ‘anárquico-governamental’.

Isso não significa que, para além do governo e da anarquia, não seja pensável um Ingovernável, a saber, algo que nunca possa assumir a forma de uma *oikonomia*.²⁸⁰

Desta primeira parte da genealogia agambeniana, podemos, então, perceber que a argumentação reforça a importância que o sentido antigo (principalmente aristotélico) do termo *oikonomia* assumiu dentro do léxico do cristianismo primitivo, e ainda mais decisivamente na formulação do dogma trinitário – talvez sendo esta última construção uma das heranças mais intrigantes que o cristianismo nos legou.²⁸¹

Igualmente, vemos enfim como Agamben pode corroborar contra Schmitt a tese de que “a teologia cristã é, desde sua origem, econômico-gerencial, e não político-estatal”.²⁸² No entanto, determinante para o

²⁸⁰ AGAMBEN, 2011a, p. 79.

²⁸¹ Nesse sentido (AGAMBEN, 2007b, sem página, **grifo meu**): “**This thesis of the anarchy of the Christ is perhaps the most ominous Inheritance that christian theology bequeaths to modernity.** [...] This means that the classical greek ontology with its idea of a substantial link between being and logos, being and language, but also between being and praxis, action, is ruined forever. Any attempt, since that moment to found language on being is doomed to fail”.

²⁸² AGAMBEN, 2011a, p. 80.

filósofo italiano é que estes dois paradigmas convivem e se entrecruzam na história política do Ocidente,²⁸³ e assim o caráter impolítico da economia pode mostrar suas imediatas implicações políticas na articulação de um sistema bipolar.

2.3. Visando elucidar essa bipolaridade, Agamben lembra a fábula arturiana do “rei ferido ou mutilado” (*roi mehaugnié*), que consistiria num mitologema político que pode ser lido como “o paradigma de uma soberania dividida e impotente”.²⁸⁴ Segundo o filósofo italiano, essa fábula seria uma “prefiguração do soberano moderno, que ‘reina, mas não governa’”; e é com esta invocação que o autor, novamente, retoma a discussão entre Schmitt e Peterson.

Mas o que Agamben nota é que tanto Schmitt quanto Peterson são, na verdade, adversários da fórmula “*le roi règne, mais il ne gouverne pas*”: Peterson, porque ela derivaria do modelo judaico-helenístico; e Schmitt, porque ela remeteria à democracia liberal.²⁸⁵ Frente à polêmica, o autor coloca-se como um terceiro no debate, e afirma que esta distinção entre reino e governo encontra seu paradigma teológico “também e sobretudo nos teólogos cristãos que, entre os séculos III e V, elaboraram a distinção entre ser e *oikonomia*”.²⁸⁶

Segundo Agamben, em Numênio de Apameia, “filósofo platonizante” do século II – cuja obra foi conservada somente em trechos citados por outros autores –, aparece um (primeiro) paradigma teológico da divisão entre Reino e Governo.²⁸⁷ Este filósofo distingue

²⁸³ Neste sentido (AGAMBEN, 2005a, p. 9): “O que me parece poder ser observado a partir dessa investigação sobre a teologia econômica é que a história da nossa cultura, da política ocidental é a história das oposições e dos cruzamentos entre um paradigma econômico e um paradigma político em sentido restrito”.

²⁸⁴ AGAMBEN, 2011a, p. 83-4. Conforme o autor (p. 84): “Mesmo sem perder nada de sua legitimidade e sacralidade, o rei foi de fato, por algum motivo, separado de seus poderes e atividades e reduzido à impotência”, e enquanto fica fechado em seu quarto, os seus ministros exercem o governo em seu nome e seu lugar.

²⁸⁵ AGAMBEN, 2011a, p. 88.

²⁸⁶ AGAMBEN, 2011a, p. 88. Agamben aproveita a indicação de Peterson para o texto Aristotélico e daí pode fazer a vinculação ao cristianismo primitivo (2011a, p. 84-7) – vinculação esta, que segundo o autor italiano, Peterson voluntariamente omitia em razão de negar o paradigma teológico-econômico (2011a, p. 88).

²⁸⁷ AGAMBEN, 2011a, p. 91.

dois deuses, o primeiro, “definido como rei, é estranho ao mundo, transcendente e totalmente inoperante; o segundo, ao contrário, é ativo e ocupa-se do governo do mundo”.²⁸⁸ Conservado por Eusébio de Cesareia, bispo da Igreja no século III, este paradigma, que continha traços gnósticos e do platonismo, suscitou interesse dos teóricos da *oikonomia*.²⁸⁹ “Sua contribuição específica, porém, consiste em unir a figura do deus-rei e a do demiurgo com a oposição entre operosidade e inoperosidade, transcendência e imanência”.²⁹⁰ Contudo, já em Numênio, a distinção não é senão uma complementaridade necessária entre o primeiro e o segundo deus. Logo, o “deus que governa tem, portanto, necessidade do deus inoperante e o pressupõe, assim como este precisa da atividade do demiurgo”, e da mesma forma ocorre na *oikonomia* cristã, em que “o deus que assume a obra da salvação, mesmo sendo uma hipóstase anárquica, cumpre na realidade a vontade do pai”.²⁹¹

Já o paradigma filosófico da divisão entre Reino e Governo estaria no capítulo conclusivo do livro L da *Metafísica*.²⁹² Segundo Agamben, Aristóteles, após expor sua “teologia” na figura do deus como o primeiro motor imóvel, dedica o capítulo sucessivo ao problema da relação do bem e o mundo. Contra a interpretação de superioridade do paradigma da transcendência, o filósofo italiano afirma que em Aristóteles: “Transcendência e imanência não são [...] simplesmente distintas como superior ou inferior, mas articuladas conjuntamente, quase formando um único sistema, em que o bem separado e a ordem imanente constituem uma máquina a um só tempo cosmológica e política (ou econômico-política)”.²⁹³

Para sustentar este posicionamento, Agamben adverte que toda “interpretação da *Metafísica*, L, X deve começar por uma análise do conceito de *taxis*, ‘ordem’”, que não é definido por Aristóteles, mas somente ilustrado pelos exemplos do exército e da casa.²⁹⁴ Neste sentido, a “ordem é [...] uma relação e não uma substância”, “é o dispositivo que torna possível a articulação da substância separada e do

²⁸⁸ AGAMBEN, 2011a, p. 91-2.

²⁸⁹ AGAMBEN, 2011a, p. 92.

²⁹⁰ AGAMBEN, 2011a, p. 93.

²⁹¹ AGAMBEN, 2011a, p. 93-4.

²⁹² AGAMBEN, 2011a, p. 94.

²⁹³ AGAMBEN, 2011a, p. 95.

²⁹⁴ AGAMBEN, 2011a, p. 97.

ser, de Deus e do mundo”.²⁹⁵ Dessa forma, Agamben argumenta que Aristóteles “legou à política ocidental o paradigma do regime divino do mundo como um sistema duplo, formado, de um lado, por uma *archē* transcendente e, de outro, por uma contribuição conjunta e imanente de ações e de causas segundas”.

Coube, então, ao pensamento medieval a tentativa de construir um conceito de “ordem” que conciliasse um paradigma metafísico e ao mesmo tempo político.²⁹⁶ Neste ponto, Agamben detém-se essencialmente nas argumentações de Tomás de Aquino e Agostinho.²⁹⁷

Em Tomás de Aquino a ideia de ordem possui uma dupla característica: “*Ordo* exprime, de um lado, a relação das criaturas com Deus (*ordo ad unum principium*) e, de outro, a relação das criaturas entre si (*ordo ad invicem*)”.²⁹⁸ Neste sistema conceitual, diretamente vinculado com a aporia aristotélica em que a dupla ordem corresponde ao duplo bem, há uma dissimetria, pois cada criatura se relaciona com Deus de um modo, de acordo com o seu “grau” – “exatamente como acontece em uma casa”.²⁹⁹ Assim, sobre esta estrutura, Agamben afirma:

A aporia que marca, como uma brecha sutil, a maravilhosa ordem do cosmo medieval começa agora a tornar-se mais visível. **As coisas são ordenadas enquanto estão em uma determinada relação entre si, mas tal relação nada mais é que a expressão de sua relação com o fim divino; e, vice-versa, as coisas são ordenadas enquanto estão em uma certa relação com Deus, mas tal relação só se exprime através de sua relação recíproca. O único conteúdo da ordem transcendente é a ordem imanente, mas o sentido da ordem imanente não é nada mais que sua relação com o fim transcendente. ‘Ordo ad finem’ e ‘ordo**

²⁹⁵ AGAMBEN, 2011a, p. 97-8.

²⁹⁶ AGAMBEN, 2011a, p. 99.

²⁹⁷ Vale referir que Agamben demonstra não apenas o esforço argumentativo dos teólogos na realização de tal tarefa, mas principalmente que este esforço encontra sustentação em pensamentos alheios ao cristianismo, como o gnosticismo e a tradição de direito romano, além do legado aristotélico (2011a, p. 122).

²⁹⁸ AGAMBEN, 2011a, p. 100.

²⁹⁹ AGAMBEN, 2011a, p. 100-1.

ad invicem' remetem uma à outra e fundam-se uma na outra. O perfeito edifício teocêntrico da ontologia medieval repousa nesse círculo e não tem outra consistência fora dele. O Deus cristão é esse círculo, em que as duas ordens passam continuamente de uma para a outra. [...] Daí a contradição ressaltada pelos estudiosos, pela qual Tomás fundamenta algumas vezes a ordem do mundo na unidade de Deus e, em outras, a unidade de Deus na ordem imanente das criaturas. **Essa aparente contradição nada mais é que a expressão da fratura ontológica entre transcendência e imanência que a teologia cristã herda e desenvolve a partir do aristotelismo.** Se levarmos ao extremo o paradigma da substância separada, temos a gnose, com seu Deus estranho ao mundo e à criação; se seguirmos até as últimas consequências o paradigma da imanência, temos o panteísmo. Entre esses dois extremos, a ideia de ordem procura pensar um equilíbrio difícil, do qual a teologia cristã está sempre prestes a cair e o qual cada vez ela deve reconquistar. [...]

A ordem é um conceito vazio ou, mais precisamente, não é um conceito, mas assinatura [...]. Os conceitos, que a ordem tem a função de assinar, são genuinamente ontológicos. **A assinatura 'ordem' produz, portanto, um deslocamento do lugar eminente da ontologia da categoria da substância para aquelas da relação e da práxis,** que constitui talvez a contribuição mais importante que o pensamento medieval fez à ontologia.³⁰⁰

³⁰⁰ AGAMBEN, 2011a, p. 102-3 Neste sentido, Agamben aponta que decisiva foi a influência de Proclo sobre Tomás de Aquino, perceptível no *De gubernatione mundi* com a conexão hierárquica de causas primeiras e segundas, e sua correlação com a providência geral e providência especial, conforme o trecho (2011a, p. 113-2): “O *Liber de causis* é tão importante para a teologia medieval porque encontrou, na distinção de causas primeiras e causas segundas, aquela articulação entre transcendência e imanência, entre geral e particular, sobre a qual podia ser fundada a máquina do governo divino do mundo.”

Vemos, então, que a fratura entre ser e práxis, herdada desde a formulação da *oikonomia* trinitária, é o germe da divisão entre Reino e Governo. De forma que a argumentação de Tomás de Aquino simplesmente reproduz a cisão no seu interior, “como fratura entre uma ordem transcendente e uma ordem imanente”.³⁰¹

Na mesma esteira, já na obra de Agostinho era possível encontrar a aporia da “ordem” no que tange à composição entre ser e práxis divina. Segundo Agamben, no *De genesi ad litteram* [sobre o sentido literal do Gênesis], Agostinho relaciona o ser das criaturas à atividade da *dispositio* divina, de modo que as criaturas dependem substancialmente de uma práxis de governo, mas, por outro lado, o ser de Deus “não é mais apenas substância ou pensamento, mas também, e na mesma proporção, *dispositio*, práxis”.³⁰² Há, portanto, uma solidariedade entre *ordo* e *oikonomia*, visto que “Deus não é ordem apenas enquanto dispõe e ordena o mundo criado, mas também e sobretudo enquanto tal *dispositio* encontra seu arquétipo na processão do Filho a partir do Pai e do Espírito a partir de ambos”, de modo que “***Oikonomia divina e governo do mundo correspondem-se pontualmente***”.³⁰³

Tendo em conta esta correspondência podemos avançar para além da noção de ordem, conforme a indicação de Agamben, a fim de encontrar na doutrina da impotência divina o modelo teológico da separação entre poder e seu exercício. Segundo essa doutrina, Deus, considerado na sua potência em si, pode fazer qualquer coisa que não implique contradição (*potentia absoluta*); mas, segundo a “sua vontade e sua sabedoria, ele pode fazer apenas o que decidiu fazer” (*potentia ordinata*); e, assim, a “vontade” aparece como mecanismo que pode dividir a potência (em absoluta e ordenada) e refrear as consequências da onipotência divina, sem negá-la.³⁰⁴

³⁰¹ AGAMBEN, 2011a, p. 127.

³⁰² AGAMBEN, 2011a, p. 105-6. Assim (2011a, p. 106): “*Ordo* nomeia a incessante atividade de governo, que pressupõe e, ao mesmo tempo, recompõe continuamente a fratura entre transcendência e imanência, entre Deus e mundo.”. Ou, na explicação de Edgardo Castro (2012a, p. 118): “o ser de Deus é ordem só enquanto atividade de ordenar”.

³⁰³ AGAMBEN, 2011a, p. 106, **grifo meu**. Sendo assim (2011a, p. 106): “*Oikonomia* trinitária, *ordo* e *gubernatio* constituem uma tríade inseparável, cujos termos passam de uma para outra, enquanto nomeiam a nova figura da ontologia, que a teologia cristã lega à modernidade.”.

³⁰⁴ AGAMEBN, 2011a, p. 120. Agamben (2011a, p. 120) afirma que a vontade é o mecanismo que serve não apenas para a elucidação da potência divina, mas, em geral, “de toda doutrina da potência”.

Se partirmos desse modelo teológico podemos compreender a problemática noção canonística de *plenitudo potestas*, segundo a qual o poder espiritual do pontífice era superior ao poder temporal, e que gerou tantos choques entre partidários do império e os do poder eclesiástico.³⁰⁵ O que aquele modelo nos mostra é que o poder temporal está incluído no poder espiritual – numa equivalência entre *potentia ordinata* e *potentia absoluta*, sucessivamente; mas, há “algo que falta ao poder espiritual, apesar de sua perfeição, e esse algo é a efetividade da execução” – por isso *a distinção é a condição essencial para o funcionamento da máquina governamental*.³⁰⁶

Retomando o mitologema arturiano, Agamben, então, pode afirmar que ele é “o reflexo de uma transformação e de uma cisão do conceito de soberania”, em que o conflito em questão era algo como aquele entre “uma soberania indivisível do seu exercício e uma realza

³⁰⁵ AGAMBEN, 2011a, p. 115. Segundo Agamben (2011a, p. 113-4), os choques se deram entre os séculos XII e XIII, quando da (re)formulação pelos canonistas do conceito de “*rex inutilis*”, que serviu de base para o afastamento do rei Sancho II e atribuição da administração do reino ao seu irmão, Afonso de Boulogne, em 1245. A justificação canônica do conceito possibilitou a distinção entre *dignitas* e *administratio*, que, no fundo, implicava em uma “verdadeira doutrina da íntima separabilidade do poder soberano” (p. 114). Assim, pondera Agamben (2011a, p. 114, grifo meu): **“O caso extremo do *rex inutilis* põe a nu assim a dupla estrutura que define a máquina governamental do Ocidente. O poder soberano articula-se constitutivamente segundo dois planos ou aspectos ou polaridades: é ao mesmo tempo *dignitas* e *administratio*, Reino e Governo.”**

³⁰⁶ AGAMBEN, 2011a, p. 117-8. Cito o trecho de Agamben (2011a, p. 118, grifo meu): “Para além do debate sobre a superioridade de uma espada sobre a outra, que ocupou de modo exclusivo a atenção dos estudiosos, **o que está em jogo na divisão dos dois poderes é, sobretudo, garantir a possibilidade do governo dos homens**. Tal possibilidade exige que seja pressuposta uma *plenitudo potestatis*, que deve, no entanto, separar imediatamente de si seu exercício efetivo (a *executio*), que irá constituir a espada secular. Do ponto de vista teórico, o debate não é tanto entre defensores do primado do sacerdócio ou do império, mas entre ‘**governamentalistas**’ (que **concebem o poder como algo sempre já articulado segundo uma dupla estrutura: potestade e execução, Reino e Governo**) e partidários de uma soberania em que é impossível separar a potência e o ato, *ordinatio* e *executio*”. Aqui vemos, portanto, como Agamben dá contornos novos aos estudos desenvolvidos nos livros anteriores, em que a questão da soberania era central (e, de certa forma, exclusiva); mas o “governo” não deve ser entendido como uma contraposição à soberania, e sim uma relação de codependência, na qual aquele deriva desta.

constitutivamente dividida e separável do governo (ou, nos termos de Foucault, entre soberania territorial e poder governamental)”.³⁰⁷ Desse modo, “o Reino (a potência absoluta), excede e precede sempre, de algum modo, o Governo (a potência ordenada), que o alcança e determina só no momento da *executio*, sem nunca esgotá-lo integralmente”.³⁰⁸ Fica então, de certa forma, sugestionado o movimento que Agamben apresenta ao leitor da sua pesquisa: o seu objetivo é fazer encontrar a sua genealogia teológica do governo às práticas de governo desenvolvidas na idade moderna, campo das investigações de Michel Foucault.

2.4. No curso intitulado “Segurança, território, população”, ministrado em 1977-78 no Collège de France, Foucault ocupa-se de uma genealogia da “governamentalidade” moderna. Conforme a leitura agambeniana, o filósofo francês identifica três diferentes modalidades de relações de poder: o sistema legal, calcado no modelo institucional do Estado territorial de soberania; os mecanismos disciplinares, que punham em funcionamento técnicas policiais, médicas e penitenciárias para modular os corpos dos súditos; e os dispositivos de segurança, que atuam sobre a população, na prática que Foucault chamou de “governo dos homens”.³⁰⁹ Estas modalidades não se sucedem historicamente, mas convivem e articulam-se, de modo que num determinado momento, umas delas constitui a “tecnologia política dominante”.³¹⁰

Agamben ressalta que Foucault enxergou no poder pastoral a origem da técnica governamental. O pastorado, enquanto técnica individualizante e totalizante, definiu a atividade da Igreja até o século XVIII, quando se transformou na matriz e no modelo de “governo

³⁰⁷ AGAMBEN, 2011a, p. 122.

³⁰⁸ AGAMBEN, 2011a, p. 123. Quanto a este ponto, vale a pena citar a argumentação de Agamben em diálogo com o jurista alemão (2011a, p. 114): “A resposta à pergunta de Von Seydel (‘o que sobra do reinar se tiramos dele o governar?’) é, então, que **o Reino é o resto que se põe como o todo que se subtrai infinitamente a si mesmo**. Assim como, na *gubernatio* divina do mundo, transcendência e imanência, *ordo ad deum* e *ordo ad invicem* devem ficar incessantemente distintas para que a ação providencial possa por sua vez reuni-las, assim também Reino e Governo constituem uma máquina dupla, lugar de uma separação e de uma articulação ininterruptas. A *potestas* é plena só na medida em que pode ser dividida.”.

³⁰⁹ AGAMBEN, 2011a, p. 125.

³¹⁰ AGAMBEN, 2011a, p. 125.

político”.³¹¹ Neste sentido, uma característica comum entre governo e pastorado é ser pautado pela ideia de uma economia, e portanto, em Foucault, “o governo nada mais é que a ‘arte de exercer o poder na forma de uma economia’”.³¹² Mas, para Agamben, o filósofo francês não se ateve metodologicamente à arqueologia, que, por ser uma “ciência das assinaturas”, remete a pesquisa para âmbitos diversos (como no caso, da ciência política para a teologia);³¹³ de modo que isso lhe impediu de perceber as implicações teológicas do termo *oikonomia* e, consequentemente, as relações entre Reino e Governo.³¹⁴ Sendo assim, Agamben propõe uma correção para a exposição histórico-cronológica de Foucault, recuando-a aos primeiros séculos da teologia cristã, sem retirar o valor (a validade) das hipóteses já demonstradas pelo filósofo do Collège de France.³¹⁵

Preliminarmente a esta genealogia, uma observação importante a ser feita diz respeito à mudança operada, ainda no período medieval, na utilização do termo “*gubernatio*”, que, como nota Agamben, passa a ser utilizado como sinônimo de “providência”.³¹⁶ Neste sentido, “*Providência é o nome da ‘oikonomia’, na medida em que esta se apresenta como governo do mundo*”.³¹⁷

³¹¹ AGAMBEN, 2011a, p. 126.

³¹² AGAMBEN, 2011a, p. 126.

³¹³ Segundo Agamben (2011a, p. 127), Foucault concentrou-se no “*De regno*”, livro “político” da tradição medievalista, e deixou de lado o “*De gubernatione Dei*”, “em que teria encontrado elementos essenciais de uma teoria do governo, enquanto distinto do reino”.

³¹⁴ AGAMBEN, 2011a, p. 127-8.

³¹⁵ Conforme o trecho (AGAMBEN, 2011a, p. 126-7): “No entanto, o fato de que a genealogia foucaultiana da governamentalidade possa ser, nessa perspectiva, prosseguida e recuada até identificar no próprio Deus, pela elaboração do paradigma trinitário, a origem da noção de um governo econômico dos homens e do mundo, não tira o valor de suas hipóteses; mas, antes, confirma seu núcleo teórico na mesma medida em que detalha e corrige sua exposição histórico-cronológica.”.

³¹⁶ AGAMBEN, 2011a, p. 127.

³¹⁷ AGAMBEN, 2011a, p. 127, *grifo do autor*. Para o filósofo italiano (2011a, p. 127-8): “Se a doutrina da *oikonomia* e da providência que dela depende podem ser vistas nesse sentido como máquina para fundar e explicar o governo do mundo, e só assim tornam plenamente inteligíveis, também é verdade que, inversamente, o nascimento do paradigma governamental só se torna compreensível quando o situamos sob o fundo ‘econômico-teológico’ da providência em relação ao qual se mostra solidário.”.

Tomemos, então, a genealogia de Agamben sobre o conceito de providência como a reconstrução de uma espécie de debate do qual participam estoicos (Crisipo), neoplatônicos (Plutarco, Proclo), comentadores de Aristóteles (Alexandre de Afrodísia) e os teólogos do cristianismo (Boécio e Tomás de Aquino), e em que a doutrina da providência é apropriada e reformulada por cada um dos contentores/colaboradores. Elegendo um ponto de relevância dentro desta reconstrução agambeniana, podemos afirmar que o autor demonstra que as aporias iniciais do conceito de providência seguem presentes até o último teórico analisado, ainda que evidentemente reformuladas, mas são justamente estas aporias que, paradoxalmente, permitem o funcionamento “adequado” do conceito. Há, portanto, uma espécie de “contaminação solidária” em cada reformulação/reapropriação. Aquilo que, no início, poderíamos entender como uma explicação do funcionamento do mundo e do cosmos, sobrevêm, por fim, no cristianismo e no seu legado à modernidade, como um genuíno paradigma de governo em funcionamento.

Segundo Agamben, a primeira aparição da “máquina providencial” pode ser encontrada na obra de Crisipo (*Peri pronoiás*), filósofo estóico do século III a.C., na qual já estão presentes os problemas essenciais que marcarão seu funcionamento até a modernidade – que podem ser enunciados como a origem e a justificação do mal e do governo do mundo.³¹⁸

Originariamente no pensamento estoico, o conceito de providência surge entrelaçado com o problema do destino. Assim, na “perspectiva do destino, tudo que acontece é considerado como efeito de um antecedente”.³¹⁹ Há, aqui, dois planos, o dos antecedentes e dos efeitos, de modo que o destino se dá entre a correlação dos dois planos, e somente nessa correlação a expressão “tudo acontece segundo o destino” assume significado.³²⁰ Nesse sentido, podemos ver em Plutarco, filósofo pagão do século I e II d.C., a providência corresponder ao plano do primário e do universal, e o destino “corresponde[r] ao plano dos efeitos particulares que dela derivam”.³²¹ Plutarco, portanto, inverte “a definição aristotélica da causa final e seu primado” e “transforma em ‘efeito’ o que Aristóteles aparecia como fim”. Mas, nessa concepção que vincula providência e destino há, segundo

³¹⁸ AGAMBEN, 2011a, p. 130.

³¹⁹ AGAMBEN, 2011a, p. 136.

³²⁰ AGAMBEN, 2011a, p. 137.

³²¹ AGAMBEN, 2011a, p. 138.

Agamben, uma novidade decisiva com relação à ontologia clássica – pois embora não determinante enquanto fim a ser perseguido, o efeito é o que resulta de um movimento coordenado.

Para Alexandre de Afrodísia, comentador de Aristóteles do século II d.C.,³²² um deus que intervisse em cada detalhe se mostraria inferior aquilo que provê, mas também inaceitável seria a ideia de que as coisas se produzam acidentalmente sem que deus tenha conhecimento delas.³²³ A fim de evitar as duas posições, Alexandre nomeia a potência divina de “natureza” e a define como uma “técnica divina”, de modo que a providência se dá através da natureza das coisas, seguindo a sua “‘economia’ imanente”, resguardando a contingência.³²⁴ O governo do mundo não é, portanto, nem a imposição de uma vontade geral, nem um acidente, mas a sucessão de “efeitos colaterais calculados”, previstos conscientemente, que “emanam da própria natureza das coisas e permanecem em sua singularidade absolutamente contingente”.³²⁵

Novamente contra o dispositivo estoico providência-destino, Alexandre sustenta que o destino não encontraria lugar na classificação aristotélica das quatro causas (eficiente, material, formal, final) e que tampouco podia incluir em si a totalidade dos acontecimentos.³²⁶ Reivindicando o caráter contingente das ações humanas, Alexandre afirma que “‘Somos donos só daquilo com respeito ao qual temos o poder [...] de não o fazer’”.³²⁷ Nesta senda, Agamben pondera:

³²² Que se opunha aos estoicos, cujo o argumento era “‘nada do que acontece no mundo acontece sem a intervenção da providência’” (AGAMBEN, 2011a, p. 131).

³²³ AGAMBEN, 2011a, p. 131-2.

³²⁴ AGAMBEN, 2011a, p. 133-4.

³²⁵ AGAMBEN, 2011a, p. 134. Conforme Agamben (2011a, p. 134): “Não causa surpresa então que um autor árabe do século IX, Jabir ibn Hayyan, possa interpretar o pensamento de Alexandre sobre a providência em um sentido que faz dele uma espécie de paradigma original do liberalismo [...]”.

³²⁶ AGAMBEN, 2011a, p. 139.

³²⁷ ALEXANDRE DE AFRODISIA apud AGAMBEN, 2011a, p. 140. Sobre a posição de Alexandre de Afrodísia (AGAMBEN, 2011a, p. 140, **grifo meu**): “assim como no tratado sobre a providência ele foi levado pela vontade de conter a providência na esfera do geral a elaborar uma ontologia dos efeitos colaterais que já não é aristotélica, mas parece antecipar as teorias governamentais modernas, **assim também a recusa do destino o leva a reivindicar, em todos os âmbitos, uma teoria da contingência que se concilia perfeitamente com as modernas técnicas de governo.** Para estas, é essencial não tanto a ideia de uma ordem predeterminada, mas a possibilidade

É, pois, próprio da máquina providência-destino funcionar como um sistema de dois polos, que acaba produzindo uma espécie de zona de indiferença entre o primário e o secundário, o geral e o particular, a causa final e os efeitos. **E por mais que Plutarco, assim como Alexandre, não tivesse em mira um paradigma governamental, a ontologia ‘efetual’ que resulta daí contém, de algum modo, a condição de possibilidade do governo, entendido como atividade que não é dirigida, em última análise, nem para o geral nem para o particular, nem para o primário nem para o consequente, nem para o fim nem para os meios, mas para sua correlação funcional. [...]**

A ordem do mundo não remete a um projeto inicial, mas resulta da série contínua das causas próximas e funciona, por isso, não como um cérebro, mas como um ventre. Apesar da ideia de uma *ordinatio* divina, a dupla estrutura da ordem providencial de fato concilia-se perfeitamente com a contingência das causas segundas e de seus efeitos. **O governo do mundo não é consequência da imposição de uma lei geral indefectível, mas da correlação entre a lei geral e o plano contingente. [...]**

[E] Embora a ideia de uma *gubernatio* divina ainda não seja enunciada como tal, a cisão do ser em dois planos distintos e coordenados é a condição para que a teologia cristã possa construir sua máquina governamental.³²⁸

de gerir a desordem; não a necessidade irrevogável do destino, mas a constância e a calculabilidade de uma desordem; não a ininterrupta cadeia das conexões causais, mas as condições da manutenção e da orientação de efeitos em si puramente contingentes.”.

³²⁸ AGAMBEN, 2011a, p. 138-9, 142, **grifo meu**. O último trecho citado refere-se ao comentário de Agamben a Proclo (412-485 d.C.), em que há uma divisão na qual providência (ordem das causas primárias e transcendentais) e destino (ordem dos efeitos ou das causas segundas imanentes) formam um “sistema hierarquicamente articulado em dois planos”. Segundo Agamben (2011a, p. 142), a “ontologia pressuposta por tal doutrina é uma ontologia binária”.

O “dispositivo providência-destino” chega à teologia cristã através do texto *De consolatione philosophiae* de Boécio (480-524 d.C.).³²⁹ Contudo, o que permite a este autor explicar aquela árdua doutrina é a “Filosofia”. Para Boécio o “desenvolvimento da ordem temporal reunida sob a perspectiva da mente divina é a providência, enquanto a mesma unidade disposta e desenvolvida no tempo se chama destino”.³³⁰ Conforme Agamben, embora o vocabulário utilizado por Boécio seja semelhante ao da administração de um reino ou império e que, portanto, denuncia se tratar de um paradigma de governo, há uma consciente ambiguidade terminológica entre providência e destino para uma única ação divina.³³¹ O que está em questão é a possibilidade de trânsito entre este modo duplo de operar, para que a máquina de governo funcione como “uma incessante teodiceia, em que o Reino da providência legítima e funda o Governo do destino, e este garante e torna eficaz a ordem que a primeira estabeleceu”.³³²

Quando chegamos a Tomás de Aquino (1225-1274 d.C.), o paradigma teológico do governo já está delineado. Conforme a análise de Agamben, no *De gubernatione mundi*, “o governo divino”, paradoxalmente, “não tem outro conteúdo senão a necessidade natural inscrita nas coisas”, ou seja, governo divino e autogoverno coincidem.³³³ Mas esta coincidência não é absoluta, pois isso tornaria o governo uma atividade nula. O governo somente é possível mediante a distinção entre causas primeiras e segundas, na qual “o espaço próprio de uma ação do governo do mundo não é, por conseguinte, aquele, necessário, da *ordo ad Deum* [ordem para Deus] e das causas primeiras, mas aquele, contingente, da *ordo ad invicem* [ordem recíproca] e das causas segundas”.³³⁴

³²⁹ AGAMBEN, 2011a, p. 143.

³³⁰ BOÉCIO apud AGAMBEN, 2011a, p. 143-4.

³³¹ AGAMBEN, 2011a, p. 144-5.

³³² AGAMBEN, 2011a, p. 146. Sobre esta articulação (AGAMBEN, 2011a, p. 145-6): “A atividade de governo é, ao mesmo tempo, providência, que pensa e ordena o bem de todos, e destino, que distribui o bem aos indivíduos, compromissando-os na cadeia das causas e dos efeitos. Dessa maneira, aquilo que em um plano, o do destino e dos indivíduos, aparece como incompreensível e injusto, recebe em outro sua inteligibilidade e justificação.”.

³³³ AGAMBEN, 2011a, p. 148. Ou, conforme a citação de Tomás de Aquino (apud AGAMBEN, 2011a, p. 148): “a necessidade natural das criaturas demonstra o governo da divina providência”.

³³⁴ AGAMBEN, 2011a, p. 149. Conforme Agamben (2011a, p. 150): “Em sua forma eminente, a esfera da ação divina *praeter ordinem rerum* [além da ordem

A este ponto, Agamben começa a elucidar a sua argumentação:

O sentido da cisão constitutiva da *ordo* e seu nexa com o sistema bipartido Reino/Governo, ontologia/*oikonomia*, começa nessa altura a ser evidente. O Reino diz respeito à *ordo ad deum*, a relação das criaturas com a causa primeira. Nessa esfera, Deus é impotente, ou melhor, não pode agir senão na medida em que sua ação já sempre coincide com a natureza das coisas. O Governo, por sua vez, diz respeito à *ordo ad invicem*, relação contingente das coisas entre si. Nessa esfera, Deus pode intervir suspendendo, substituindo ou estendendo a ação das causas segundas. **As duas ordens, porém, são funcionalmente vinculadas, no sentido em que é a relação ontológica de Deus com as criaturas** – em que ele é, ao mesmo tempo, absolutamente íntimo e absolutamente impotente – **que funda e legitima a relação prática de governo com elas, em cujo interior (ou seja, no âmbito das causas segundas) seus poderes são ilimitados. A cisão entre ser e práxis que a *oikonomia* introduz em Deus funciona, na verdade, como uma máquina de governo.**³³⁵

Conforme já mencionado no que tange à ordem, as criaturas são entre si assimétricas e isso implica num diferente relacionamento com Deus. Segundo Tomás de Aquino, “o homem”, enquanto criatura dotada de intelecto e razão, “excede sua faculdade natural”, o que demanda um instrumento diferente, para além da sua natureza, que o permita dirigir-se ao seu fim: esse “auxílio divino sobrenatural” é a graça.³³⁶ Importa salientar que esse auxílio divino, embora seja uma figura de governo, é gratuito, ou seja, não pode ser visto como “uma ‘coação divina ao

das coisas] é o milagre”. Igualmente, da cisão entre as causas primeiras e causas segundas também deriva a cisão na atividade divina entre um “poder de deliberação racional” (*ratio gubernandi*) e um poder de execução (*executio*), que implica necessariamente “uma pluralidade de mediadores e ‘ministros’”; cisão correlata, sucessivamente, às noções de *ordinatio* [ordenação] e *ordinis executio* [execução da ordem] (2011a, p. 151-2).

³³⁵ AGAMBEN, 2011a, p. 150-1, **grifo meu**.

³³⁶ *apud* AGAMBEN, 2011a, p. 153.

bem””.³³⁷ O que resta posto, então, é que o “governo do mundo é o lugar em que concorrem a graça junto com nossa liberdade”, logo, o “paradigma providencial [...] não é tirânico, mas democrático”.³³⁸

Ainda da cisão entre as causas primeiras e causas segundas deriva a cisão na atividade divina entre um “poder de deliberação racional” (*ratio gubernandi*) e um poder de execução (*executio*), que implica necessariamente “uma pluralidade de mediadores e ‘ministros’”.³³⁹

Nesta esteira, Agamben ressalta que a relação entre os dois polos da máquina governamental (Reino e Governo) é essencialmente *vicária*. Essa característica deriva diretamente da relação interna da economia trinitária, uma vez que esta é “a expressão de um poder e de um ser anárquico, que circula entre as três pessoas segundo um paradigma essencialmente vicário”.³⁴⁰ Sendo assim, a replicação desta estrutura vicária no poder profano é um previsível desdobramento lógico.³⁴¹

E com essas observações, Agamben conclui:

O poder tem assim a estrutura de um *gerere vices* [fazer as vezes de], ou seja, em sua própria essência, *vices*, vicariedade. **O termo *vices* nomeia a originária vicariedade do poder soberano ou, se preferirmos, seu caráter absolutamente insubstancial e ‘econômico’.** A dúplice (ou tríplice) estrutura da máquina

³³⁷ AGAMBEN, 2011a, p. 154. Neste sentido (2011a, p. 153): “O governo divino dos homens tem, portanto, dois modos eminentes: a natureza e a graça. Por isso, a partir do século XVI, o problema do governo do mundo coincidirá cada vez mais estreitamente com o dos modos e da eficácia da graça, e os tratados e os debates sobre a providência assumirão a forma de análise e definições das figuras da graça: preveniente, concomitante, gratuita, habitual, suficiente, eficaz etc.”.

³³⁸ AGAMBEN, 2011a, p. 154.

³³⁹ AGAMBEN, 2011a, p. 151-2. Esta última cisão ainda encontra correlação, sucessivamente, nas noções de *ordinatio* [ordenação] e *ordinis executio* [execução da ordem] (2011a, p. 151-2).

³⁴⁰ AGAMBEN, 2011a, p. 155, *grifo do autor*. Sobre a vicariedade intratrinitária (2011a, 155): “O poder de Cristo é, pois, em sua relação com o Pai, um poder essencialmente vicário, em que ele age e governa, por assim dizer, em nome do Pai.” (p. 155).

³⁴¹ Nesse sentido (AGAMBEN, 2011a, 154): “Tanto o imperador quanto o papa são definidos como *vicarius Christi* [vigário de Cristo] ou *vicarius Dei* [vigário de Deus], e sabemos que a reivindicação exclusiva desse título originou uma longa série de conflitos entre poder espiritual e poder profano.”

governamental (Reino e Governo, *auctoritas* e *potestas*, *ordinatio* e *executio*, mas também a distinção dos poderes nas democracias modernas) adquire nessa perspectiva seu sentido próprio. **O Governo age vicariamente com respeito ao Reino; mas isso tem sentido só no interior de uma economia das funções, em que nenhum poder pode prescindir do outro.**

A vicariedade implica, portanto, uma ontologia, ou melhor, a substituição da ontologia clássica por um paradigma ‘econômico’, em que nenhuma figura do ser está, como tal, na posição de *archê*, mas originária é a própria relação trinitária, em que cada figura *gerit vices*, faz as vezes da outra. O mistério do ser e da divindade coincide sem resíduos com seu mistério ‘econômico’. **Não existe uma substância do poder, mas só uma ‘economia’, só ‘governo’.**³⁴²

Agamben enxerga, portanto, nesta “ontologia vicarial” a “ontologia dos atos de governo”; e o dispositivo providencial, “que nada mais é que uma reformulação e um desenvolvimento da *oikonomia* trinitária”, “contém algo como o **paradigma epistemológico do governo moderno**”.³⁴³ Ou seja, para Agamben, é partir da doutrina da *gubernatio* providencial do mundo, desenvolvida pelos teólogos e filósofos, que, posteriormente, os juristas e os autores da teoria política assentarão as bases do Estado moderno.³⁴⁴

³⁴² AGAMBEN, 2011a, p. 156, **grifo meu**.

³⁴³ AGAMBEN, 2011a, p. 158, **grifo meu**.

³⁴⁴ Conforme o seguinte trecho elucidativo (AGAMBEN, 2011a, p. 158-9, **grifo meu**): “Sabemos que, na história do direito, demorou a se formar uma doutrina do governo e da administração pública (para não falar do direito administrativo, que, como tal, é uma criação tipicamente moderna). **Mas bem antes de os juristas começarem a desenvolver seus primeiros elementos, os filósofos e os teólogos já haviam elaborado seu cânone na doutrina da *gubernatio* providencial do mundo.** Providência e destino, com o cortejo de noções e conceitos em que eles se articulam (*ordinatio/executio*; Reino e Governo; governo imediato e mediato; *primi agentes/ agentes inferiores*; ato primário/efeitos colaterais etc.), **não são apenas, nesse sentido, conceitos teológicos-filosóficos, mas categorias do direito e da política.** De fato, o Estado moderno herda ambos os aspectos da máquina teológica do governo do mundo e apresenta-se tanto como Estado-providência quanto como Estado-destino. **Através da distinção entre poder legislativo ou soberano e poder**

Buscando fazer esta ponte com a modernidade, no primeiro texto do apêndice de “O Reino e a Glória”, Agamben reivindica a influência que Melabranche exerceu sobre a teoria política de Rousseau. Apoiando-se nas pesquisas que comprovam que o conceito de vontade geral de Rousseau provém da obra de Melabranche – ³⁴⁵ em que este distingue vontade geral e particular numa renovação da doutrina da providência –, ³⁴⁶ Agamben sustenta que nessa transposição “é toda máquina governamental da providência que se transfere do campo

executivo ou de governo, o Estado moderno assume para si a dupla estrutura da máquina governamental. Ele traz algumas vezes as vestes régias da providência, que legisla de modo transcendente e universal, mas deixa livres as criaturas de que cuida, e outras com as vestes estrábicas e ministeriais do destino, que executa minuciosamente os ditames da providência e sujeita os indivíduos relutantes no vínculo implacável das causas imanentes e dos efeitos que sua própria natureza contribuiu para determinar. **O paradigma econômico-providencial é, nesse sentido, o paradigma do governo democrático, assim como o teológico-político é o paradigma do absolutismo.**” Vemos aqui, nesta última frase, Agamben prestando contas e medindo forças com a tese schmittiana.

³⁴⁵ AGAMBEN, 2011a, p. 294-5.

³⁴⁶ Dividindo “vontade geral” de “vontade particular”, a construção de Melabranche é no sentido de que a sabedoria divina age por vias simples e gerais, não numa multiplicidade de vontades particulares (AGAMBEN, 2011a, p. 286). O que está em jogo no tratado é definição do melhor governo possível na conciliação de duas proposições aparentemente contraditórias: “‘Deus quer que todos os seres humanos sejam salvos’” (vontade) e “‘Nem todos os seres humanos são salvos’” (sabedoria), de modo que o melhor governo será a melhor relação econômica entre vontade e sabedoria (AGAMBEN, 2011a, p. 290). Assim, segundo Melabranche (*apud* AGAMBEN, p. 291): “A sabedoria de Deus, impedindo-lhe de complicar suas vias e efetuar milagres a todo instante, obriga-o a agir de maneira geral, constante e uniforme; por isso não salva todos os homens, mesmo querendo verdadeiramente que sejam salvos.”. Portanto, Deus, como soberano, deve reinar, visto que se operasse a todo momento, não haveria nem governo nem ordem. O movimento decisivo de Melabranche no campo teológico se dá através do que ele chamou de causas ocasionais, em que a ênfase sobre caráter ministerial, conferindo uma nova interpretação à ocorrência do milagre (AGAMBEN, 2011a, p. 290): “Não só os anjos são os enviados e os ministros de Deus, como sua ação – que coincide com o âmbito tradicionalmente conferido ao milagre – fornece, no sistema das leis ou das vontades gerais, algo como o paradigma do estado de exceção [...] Os assim chamados milagres são, portanto, consequência de uma lei geral, com a qual Deus concedeu aos seus ministros angélicos o poder de agir em aparente violação de outra lei geral (por exemplo, a da comunicação dos movimentos)”.

teológico para o político”.³⁴⁷ E, portanto, se “hoje assistimos ao domínio do governo e da economia sobre uma soberania popular esvaziada de qualquer sentido, isso significa talvez que as democracias ocidentais estejam pagando as consequências políticas de uma herança teológica que, por intermédio de Rousseau, assumiram sem se dar conta”.³⁴⁸

E embora se saiba que a “economia dos modernos não deriva da economia aristotélica nem dos tratados medievais de *Oeconomica* que a ela remetem”, Agamben afirma que uma (outra) investigação genealógica poderia apontar a relação com o paradigma teológico apresentado – esta, contudo, é uma investigação que o autor italiano apenas indica, mas não se propõe a fazer.³⁴⁹

Neste sentido, Agamben ressalta a relevância da noção de “ordem natural” no pensamento dos fisiocratas para a definição da economia política, mas que, na realidade, esta é uma ideia substancialmente teológica.³⁵⁰ Segundo o filósofo italiano: “A ‘ciência econômica’ dos fisiocratas nada mais é que a ‘aplicação’ e a transposição da ordem natural para o ‘governo das sociedades’; mas a *physis* em questão é aquela que resulta do paradigma do governo divino do mundo”; e, portanto, a “economia política” constitui-se como uma “racionalização social da *oikonomia* providencial”.³⁵¹

³⁴⁷ AGAMBEN, 2011a, p. 295. De modo que (2011a, p. 297, **grifo meu**): “Assim como, no paradigma providencial, providência geral e providência especial não estão em contraste nem representam uma divisão da única vontade divina, e **assim como, em Melabranche, as causas ocasionais nada mais são que a realização particular da vontade geral de Deus, assim também, em Rousseau, o governo ou poder executivo tem a pretensão de coincidir com a soberania das leis, das quais, no entanto, se distingue como emanção e realização sua nos particulares.**”.

³⁴⁸ AGAMBEN, 2011a, p. 298-9.

³⁴⁹ AGAMBEN, 2011a, p. 301.

³⁵⁰ AGAMBEN, 2011a, p. 304. A “economia animal” que aparecia em Quesnay (*apud* AGAMBEN, 2011a, p. 303) se referia à “ordem, o mecanismo, o conjunto das funções e dos movimentos que mantêm a vida dos animais”, orientada para um perfeito “estado de saúde”; de modo que transferidas essas noções para a sociedade, nada mais são que um paradigma de governo. Para Quesnay, então, economia (política) significa “a ordem pela qual subsiste principalmente um corpo político” (AGAMBEN, 2011a, p. 304).

³⁵¹ AGAMBEN, 2011a, p. 304-5. Igualmente, no pensamento de Adam Smith é possível verificar as influências que um paradigma providencial exerceu através da noção de “economia da natureza” (AGAMBEN, 2011a, p. 306). Mas, relevante nesta vinculação é a origem teológica da metáfora da “mão invisível”, pois: “Se é provável que a imagem smithiana da mão invisível deva ser

Sendo assim:

*A oikonomia dos modernos é essa truncatio Malkuth, que, assumindo como própria uma soberania separada de sua origem divina, mantém, na realidade, o modelo teológico do governo do mundo. Ele estabelece uma oikonomia na oikonomia, deixando intacto o conceito de governo que era solidário com aquele modelo. Por esse motivo, não tem sentido opor à teologia e ao seu paradigma providencial o laicismo e a vontade geral, mas uma operação arqueológica como a que tentamos aqui, que, remontando à cisão que os produziu como irmãos rivais, mas inseparáveis, desmonte e torne inoperoso todo o dispositivo econômico-teológico.*³⁵²

E, em análise à rigorosa tentativa dos teólogos da modernidade para conciliar liberdade humana e governo divino do mundo,³⁵³ Agamben conclui:

O governo divino do mundo é tão absoluto e penetra tão profundamente nas criaturas que a vontade divina se anula na liberdade dos homens (e esta, naquela) [...] Nessa altura, a teologia pode acabar em ateísmo e o providencialismo, em democracia, porque *Deus fez o mundo como se este fosse sem Deus e o governa como se este governasse a si mesmo* [...] Nessa imagem grandiosa, em que o mundo criado por Deus se identifica com o mundo sem Deus, e a contingência e necessidade, liberdade e servidão se esfumam uma na outra, o centro glorioso da máquina governamental aparece em plena luz. A modernidade, eliminando Deus

entendida, nesse sentido, como ação de um princípio imanente, nossa reconstrução da máquina bipolar da *oikonomia* teológica mostrou que, nela, não há conflito entre ‘providencialismo’ e ‘naturalismo’, pois a máquina funciona precisamente pondo em relação um princípio transcendente e uma ordem imanente.” (AGAMBEN, 2011a, p. 308).

³⁵² AGAMBEN, 2011a, p. 309.

³⁵³ As passagens citadas referem-se à análise de Bossuet.

do mundo, não só não saiu da teologia, mas, em certo sentido, nada mais fez que levar a cabo o projeto *oikonomia* providencial.³⁵⁴

O emaranhado teológico pelo qual Agamben nos conduziu, com seu “vai-e-vem” das reformulações e influências que os conceitos exerceram entre os autores, apresenta finalmente a sua intenção (muito provavelmente) inicial: a reconstrução do paradigma governamental no campo teológico é o movimento necessário, sem o qual faltariam peças para compreender o quebra-cabeça do paradigma dos governos atuais; o que sobrevêm ao longo do percurso é que não só os traços teológicos, evidentemente reformulados, restam presentes, mas o próprio paradigma contemporâneo com o qual nos confrontamos realizou, num certo sentido, o desígnio da raiz teológica.

O que isso significa e quais são as suas consequências é uma resposta que, quiçá, nos seja tão próxima e tão íntima que sequer podemos enunciá-la como um problema *à parte*. Se tal dificuldade é verdadeira, é porque, talvez, estejamos nos aproximando daquilo que foi entrevisto na pergunta: “onde está [...] a zona de indiferenciação (ou, ao menos, o ponto de intersecção) em que técnicas de individualização e procedimentos totalizantes se tocam?”.³⁵⁵ É esse núcleo central que aqui iremos perseguir.

2.5. Nos anos de 1904 e 1905 foi publicada, na *Archiv für Sozialwissenschaft*, a primeira versão de “A ética protestante e o ‘espírito’ do capitalismo” de Max Weber.³⁵⁶ Nesta obra, Weber debruça-se sobre este objeto, até então estranho ao meio acadêmico, que é o capitalismo enquanto “espírito”. A questão emergia a partir de uma observação facilmente constatável que era “o caráter predominantemente *protestante* dos proprietários do capital e empresários”,³⁵⁷ mas ao invés de atrelar a religião ao desenvolvimento econômico, Weber seguiu um fluxo inverso, buscando investigar “um parentesco íntimo entre [determinadas manifestações d’]o antigo espírito protestante e a cultura capitalista moderna [...] em seus traços puramente

³⁵⁴ AGAMBEN, 2011a, p. 309-10.

³⁵⁵ AGAMBEN, 2010a, p. 13.

³⁵⁶ WEBER, 2004.

³⁵⁷ WEBER, 2004, p. 29, O trecho prossegue (2004, p. 29): “assim como das camadas superiores da mão de obra qualificada, notadamente do pessoal de mais alta qualificação técnica ou comercial das empresas modernas”.

religiosos”.³⁵⁸ De maneira geral, os seus resultados o levaram a concluir que aquilo que chamou de “espírito do capitalismo”, foi fortemente influenciado pela ética protestante que educava seus adeptos a uma máxima de vida que pode ser traduzida pela noção de “ascese intramundana”, mas que a medida do tempo secularizou-se, já no caminho triunfante do capitalismo moderno.³⁵⁹ Restou-nos a “profissão como dever” e a “jaula de ferro” do “cuidado com os bens exteriores”.³⁶⁰

No campo de escavação aberto Weber, outras teses buscaram encontrar os rastros desse “espírito do capitalismo” para além do protestantismo,³⁶¹ o que nos remete ao cristianismo anterior à Reforma.

³⁵⁸ WEBER, 2004, p. 38, *grifo do autor*. O uso dos colchetes é da própria edição, e o seu conteúdo demarca os acréscimos feitos por Weber na segunda versão.

³⁵⁹ Conforme Weber (2004, p. 155, **grifo meu**): “A **ascese protestante intramundana** [...] agiu dessa forma, com toda a veemência, contra o *gozo* descontraído das posses; estrangulou o *consumo*, especialmente o consumo de luxo. Em compensação, teve o efeito [psicológico] de liberar o *enriquecimento* dos entes da ética tradicionalista, rompeu as cadeias que cercavam a ambição do lucro, não só ao legalizá-lo, mas também ao encará-lo (no sentido descrito) como diretamente querido por Deus. [...] Eis porém algo ainda mais importante: **a valorização religiosa do trabalho profissional mundano**, sem descanso, continuado, sistemático, **como o meio ascético** simplesmente supremo e a um só tempo comprovação o mais segura e visível da regeneração de um ser humano e da autenticidade de sua fé, **tinha que ser, no fim das contas, a alavanca mais poderosa que se pode imaginar da expansão dessa concepção de vida que aqui temos chamado de ‘espírito’ do capitalismo**. E confrontando agora aquele estrangulamento do consumo com essa desobstrução da ambição de lucro, o resultado externo é evidente: *acumulação de capital mediante coerção ascética à poupança*. Os obstáculos que agora se colocavam contra empregar em consumo o ganho obtido acabaram por favorecer seu emprego produtivo: o *investimento* de capital.” Mas depois de alcançar a riqueza, os ideais puritanos fraquejaram frente à imposição de resistência às tentações da riqueza, e “embora permaneça a forma da religião, o espírito vai desvanecendo pouco a pouco” (JOHN WESLEY *apud* WEBER, 2004, p.160).

³⁶⁰ WEBER, 2004, p. 165.

³⁶¹ Weber (2004, p. 42) deixa claro que “não se pode ou não se deve necessariamente entender por ‘espírito’ do capitalismo *somente* aquilo que *nós* apontaremos nele como essencial para nossa concepção”. De forma que ele (2004, p. 167; nota 308) ressalta que a sua pesquisa não possui exclusividade na formação deste espírito, o que pode ser buscado inclusive em períodos

Há, nesse sentido, grosso modo, correntes de pensamento que resgatam as origens medievais de práticas religiosas e comerciais, muito anteriores ao capitalismo industrial, em que já era possível encontrar elementos que se tornariam determinantes para as práticas modernas. Entre esses autores contemporâneos, podemos citar Jacques Le Goff, Stefano Zamagni,³⁶² Oreste Bazzichi,³⁶³ Giacomo Todeschini e Elettra Stimilli.³⁶⁴

Neste sentido, as pesquisas de Giacomo Todeschini apontam como desde o início as relações entre cristãos entre si e cristãos com a divindade são relações marcadas por conceitos econômicos.³⁶⁵ Essas relações desenvolvem-se ao longo da Idade Média a partir de “um significado sagrado para o próprio comércio”, que lança “as raízes de uma nova mentalidade, que marcará a modernidade”.³⁶⁶ Neste processo,

anteriores aos que lhe tocou analisar, bem como não foi o único fator de impulsão do capitalismo moderno.

³⁶² ZAMAGNI, 2011, p. 5: “[...] não há dúvida de que a história econômica da Europa pré-industrial foi determinada, até o século XVIII, pelos acontecimentos e inovações que tiveram lugar nos dois primeiros séculos do milênio”.

³⁶³ BAZZICHI, 2010, p. 9-13: “A ética protestante foi talvez um válido motivo de deslançamento do capitalismo naquelas nações em que maiormente se difundiu a reforma, mas nada tem a ver com a sua origem. Não é uma religião ou um aspecto particular da religiosidade do tempo que abriu a estrada para o capitalismo; não foi a Reforma, com todas as suas segmentações e rupturas doutrinárias, que criou o espaço para a cultura da liberdade, do mercado e do capitalismo; mas foi o pluralismo cultural e doutrinário das escolas filosóficas e teológicas que abriu os espaços para a liberdade, de que o feudalismo e as cidades da baixa Idade Média constituem, na prática, o maior exemplo, a grande passagem da história do Ocidente na direção da modernidade.”.

³⁶⁴ A indicação do tema, bem como de parte dos autores, provém do opúsculo “*Teologia e teorias econômicas na Idade Média*” de Selvino Assmann (2012).

³⁶⁵ TODESCHINI, 2013, p. 410: “[...] tais autores [do século IV], na origem de todo um vocabulário conceitual de base, falam da relação entre cristãos e entre cristãos e Deus, nos termos de um acordo metaforizável como econômico.”.

³⁶⁶ Conforme Assmann na apresentação do texto de Todeschini (2013, p. 409). Igualmente (Todeschini, 2013, p. 411-2, **grifo meu**): “Comércio, depósito, crédito não são, portanto, testemunhados no Ocidente entre o IV e o V século apenas como simples, contingentes manifestações de relações de utilidade cotidiana, mas aparecem, muito mais, precocemente inscritos no código significativo da Cristandade ocidental a fim de indicar algumas modalidades basilares da vida associada dos cristãos, e, antes de mais nada, a centralidade que a troca e a transação fiduciária tinham assumido no sistema de relações reais e simbólicas entre seres humanos e entre seres humanos e divindade

não sem contradições e resignificações, “‘Comércio’ e mercadores irão se consolidar assim às vésperas do mundo moderno, naquela ambígua proximidade ao carisma do Poder e do Valor que, durante séculos, [...] tinha feito dele, progressivamente, uma estrutura política fundamental [...] da Europa cristã”.³⁶⁷

Elettra Stimilli, em seu livro *“Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo”*, assume a tentativa de demonstrar uma atualidade da tese weberiana “que emigre da sua possível afinidade com o modelo sacrificial”, perquirindo “fundamentos antropológicos da prática ascética”.³⁶⁸ A autora sustenta que o que está em jogo nas formas

[...]Pode-se, por isso, entender a crescente atenção que a teologia moral ou a legislação, primeiro tardo-imperial romana e depois carolíngia, reservam para as atividades comerciais não como simples vontade ou veleidade de controle político ou ético sobre o cotidiano econômico, mas antes como um modo culturalmente preciso de definir e codificar as atividades lucrativas que, redutíveis à relação de compra e venda e de crédito, pareciam ser centrais tanto no universo econômico quanto no universo simbólico da Cristandade. **E isso de tal maneira que disciplina econômica viesse a significar cada vez mais, do século V ao século X, disciplina das relações sociais, enquanto ética econômica vinha cada vez mais a coincidir com múltiplas formas de aculturação cristã da identidade cívica.”.**

³⁶⁷ TODESCHINI, 2013, p. 421.

³⁶⁸ STIMILLI, 2011, p. 9-10. Conforme a autora (2011, p. 9-10, **grifo meu**): **“Foram numerosas as interpretações que adotaram um paradigma “sacrificial” como chave de leitura privilegiada da época moderna e das suas formas de poder. A renúncia a parcela das liberdades individuais para a conservação da vida foi identificada no origem da constituição do Estado nacional. Muitas vezes se viu na civilização moderna uma espécie de compensação recebido em troca do preço pago pela repressão sofrida. Hoje, porém, este modelo parece já não funcionar, tanto que parece inadequado quando aplicado à condição presente. Lembrando recentes estudos sobre o tema, por exemplo, as mais difundidas psicopatologias do mal-estar contemporâneo da civilização (como as anorexias, as bulimias, as novas formas de tóxico-dependência, as depressões, os ataques de pânico, etc.) já não podem ser referidas a dissídios originados da remoção do desejo, da renúncia pulsional, como acontecia no que foi descrito por Sigmund Freud no século passado. Não podem simplesmente ser vinculadas aos efeitos de sacrifícios exigidos pela civilização. Aparecem, sim, como o resultado de um intrincado processo, através do qual as próprias oportunidades de gozo são elevadas a imperativo social. Uma instância de prestação tende cada vez mais a tomar o lugar do “princípio de realidade” e a adequação absoluta dos desejos à lógica competitiva do lucro se impõe como condição de afirmação de si. Jacques Lacan fala, a este propósito [...] de “discurso do capitalista”. A expressão**

produtivas contemporâneas não é tanto a capacidade de produção voltada a um fim específico, mas “algo que caracteriza ainda mais intrinsecamente a vida humana, a saber, exatamente o fato de que ao ser humano não seja dada apenas a faculdade de agir tendo em vista metas determinadas, mas sobretudo e preliminarmente a possibilidade de uma práxis que contém em si a sua finalidade”.³⁶⁹ Nesta empreitada analítica acerca da consumação histórica na economia capitalista do investimento na autofinalidade da práxis, Stimilli lança mão de um fragmento de Walter Benjamin, que nas recentes décadas vem sendo comentado.

O texto em questão é o chamado “Capitalismo como religião” (1921). No fragmento, Benjamin, em diálogo com a tese weberiana, afirma que o capitalismo é um “fenômeno essencialmente religioso”, no qual seria possível identificar três traços fundamentais: I) “o capitalismo é uma religião puramente cultural”, em que “as coisas só adquirem significado na relação imediata com o culto”; II) a “duração permanente do culto”, isto é, o “capitalismo é a celebração de um culto *sans rêve et sans merci* [sem sonho e sem piedade]”; e, III) por fim, o culto do capitalismo é um culto culpabilizador e não expiatório.³⁷⁰

E neste desvio de rota feito aqui, como um *looping*, retornamos novamente a Giorgio Agamben. Também o filósofo italiano, no texto

cunhada por ele se torna especialmente eficaz para quem procura confrontar-se com um dos fenômenos que caracteriza de maneira essencial o nosso tempo: o fato de que o poder, na época da globalização, tenha assumido a forma da economia.”

³⁶⁹ STIMILLI, 2011, p. 9-11.

³⁷⁰ BENJAMIN, 2013, p. 21-2. Nos rastros de Benjamin, Ludueña Romandini (2011, p. 110-1, **grifo meu**): “Por lo tanto, **el capitalismo** que, como lo ha mostrado Weber, es esencialmente heredero de la *praxis* socio-política cristiana, **no sólo seculariza la noción y la forma misma del culto y la burocracia sino que también absorbe su operador teológico fundamental, esto es, el sacramento como signo eficaz**. En ese sentido, el capitalismo actúa como una máquina sacralizadora universal que, *sans trêve et sans merci*, torna indisponibles hombres y personas que son conducidos, con un mismo gesto, hacia las loas incansables de la producción y del capital. Si la jerarquía eclesiástica inventó la *praxis* propia de la acción burocrática a través de una reflexión sobre el sacramento como signo, el capitalismo secularizó dicho núcleo jurídico-político como una forma de consagración perpetua de una burocracia planetaria destinada a la adoración del dinero como signo que no significa otra cosa que sí mismo y cuya capacidad performativa es capaz, literalmente, de producir el valor que significa y sostener el andamiaje de un mercado sin fronteras.”.

“Elogio da profanação”, analisou o fragmento benjaminiano. Mas, os argumentos do ensaio, bem como o contexto em que esses argumentos são inseridos, colocam-se em um plano diferente da genealogia da economia e do governo que acompanhamos até agora.³⁷¹

Até aqui podemos ver como Agamben constitui toda uma argumentação em torno da prevalência da economia e sua vinculação com a teologia cristã. No entanto, podemos dizer que, no mínimo, chama atenção o fato do autor quase não mencionar nas suas ilações históricas o modelo econômico em questão e as suas particularidades; algo que outros teóricos contemporâneos, dentre os quais enumeramos alguns, o fazem. Em “O Reino e a Glória”, de fato, Agamben não se ocupa em entender a origem e a escalada ao triunfo do capitalismo – e ainda que esta seja uma observação quase óbvia, não devemos tomá-la como trivial.

Se, por um lado, Agamben meritoriamente, assim como Foucault, desvinculou a noção de economia da exclusividade “econômica” (ou economicista, de um sistema econômico), ligando-a a uma esfera mais ampla, que é a do governo, por outro, essa abertura não deixou de suscitar críticas – principalmente no que tange à esfera do sujeito e da subjetivação.³⁷²

Também vale ressaltar que, embora Agamben se refira a Foucault no ponto de partida da genealogia do que ele chamou de “máquina providencial”, não fica claro se as suas pesquisas desembocam

³⁷¹ O cerne do ensaio é a possibilidade de pensar novas formas de profanação diante da religião capitalista que, como um sistema totalizante, engendra um processo incessante de separação.

³⁷² Neste sentido, Stimilli (2011, sem página, **grifo meu**): “Com o objetivo de integrar a passagem, segundo ele [Agamben] não totalmente convincente em Foucault, do pastorado eclesiástico ao governo político, **a sua análise tende, porém, a abstrair o dispositivo teológico com relação às suas próprias práticas: trata-se de uma espécie de inversão da leitura de Foucault que, até o fim, continuou sempre seguindo contemporaneamente os dois caminhos, o governamental e o das técnicas de subjetivação, enquanto constitutivamente interligados.**”; Igualmente, Toni Negri (2008, p. 98, **grifo meu**): “I have a feeling, in a word, that, in spite of the change of the assumptions, Agamben does not manage to modify the rules of the game. As it happened in *Stato di eccezione*, **in Il Regno, the economic is projected onto a web on which there is no productive subject, there is no worker—there is only the subject of the state and the machine—pure alienation.** How will the economy work then without the productive subject? *Archaeology cannot confuse the concept of this.*”.

diretamente nas pesquisas do filósofo francês (e se efetivamente isso ocorre, como ocorre) – principalmente pelo fato da conjunção se dar sempre num ponto de partida (e não propriamente nas conclusões).³⁷³ Com exceção da breve indicação feita no texto “A mão invisível”,³⁷⁴ no geral, as referências da herança teológica do paradigma providencial são direcionadas principalmente para a emergente democracia moderna do fim do século XVIII,³⁷⁵ como se houvesse um salto do fim da baixa idade média para os governos democráticos pós-revoluções liberais, deixando numa certa penumbra a formação do Estado moderno (justamente onde teria havido a secularização dos conceitos apresentados – período que Foucault analisou nos cursos de 75-76 e 77-78).³⁷⁶

Tendo feito este registro e considerando que a minha proposta não é de corrigir o percurso agambeniano, e sim, de acompanhá-lo, não nos resta outra opção além de verificar o desfecho que o filósofo italiano pretende dar a sua argumentação na “segunda parte” de “O Reino e a Glória”.³⁷⁷

³⁷³ Ver: AGAMBEN, 2011a, p. 125; 295.

³⁷⁴ AGAMBEN, 2011a, p. 301-10.

³⁷⁵ Conforme depreendo dos seguintes trechos (AGAMBEN, 2011a, p. p. 159; p. p. 299): “O paradigma econômico-providencial é, nesse sentido, o paradigma do governo democrático, assim como o teológico-político é o paradigma do absolutismo.”; “As duas soberanias, a dinástica e a democrático-popular, remetem a duas genealogias realmente distintas. A soberania dinástica de direito divino deriva do paradigma teológico-político; a soberania popular-democrática, por sua vez, deriva do paradigma teológico-econômico-providencial.”.

³⁷⁶ O que de fato fica na penumbra é uma validação da tese da “teologia política”, com a qual a “teologia econômica” intercala-se na conformação da história política do Ocidente. Outro ponto a ser notado, diz respeito a não utilização do termo biopolítica, que, conforme vimos no capítulo anterior, já havia por parte de Agamben um uso diferente da palavra com relação a Foucault. Mas, em “O Reino e a Glória”, justamente no tema do governo, que é o campo da “biopolítica” para Foucault, este termo não aparece como um conceito central (na verdade, tem apenas uma ocorrência no texto, na p. 13) – reforçando, neste sentido, as diferenças e *mantendo a coerência* com a obra de 1995 (AGAMBEN, 2010a). Para Edgardo Castro (2012a, p. 137), isso daria ensejo para falar de duas biopolíticas na obra de Agamben, uma “bioolítica da soberania” e uma “biopolítica da governamentalidade”.

³⁷⁷ Para Toni Negri (2008, p. 96) esta obra contém dois livros, portanto, a segunda parte, correspondente a “La Gloria”, é, na verdade, o “segundo livro”.

2.6. O que acontece com o aparato que Deus criou para o governo do mundo quando este, no Dia do Juízo, chega ao final? O que acontece com os anjos quando já não tiverem mais nada a administrar? A esta pergunta, Tomás de Aquino responde, interpretando uma passagem da primeira Epístola aos Coríntios, para afirmar que as ordens dos anjos continuarão existindo mesmo após o Dia do Juízo, não “quanto à eficácia do governo executivo”, mas “quanto à eminência da glória”,³⁷⁸ a “glória é, então, aquilo que deve cobrir com seu esplendor a figura indescritível da inoperosidade divina”.³⁷⁹

Partindo da análise da dissertação de Peterson,³⁸⁰ dedicada à “história dos aspectos cerimoniais do poder e do direito”, que consistiria numa “espécie de arqueologia da liturgia e do protocolo”, Agamben traz à discussão o significado das aclamações.³⁸¹ Após ter visitado o tema da angelologia, no qual é possível encontrar o paradigma da terminologia da administração e do governo,³⁸² o filósofo italiano se propõe investigar o aspecto glorioso do poder.

Peterson, na sua pesquisa, afirma que a fórmula “*Heis theos*” não era uma profissão de fé, mas uma aclamação. Assumindo esta compreensão, o teólogo remetia a origem desta e de outras expressões cristãs às aclamações dos imperadores pagãos e outros cultos gnósticos e maniqueístas.³⁸³ Mas esta estratégia visava enfatizar não tanto a origem, mas, devido ao significativo valor jurídico das aclamações no direito público romano – algo que já havia sido observado por romanistas, como Mommsen –, um “nexo essencial que une direito e liturgia”.³⁸⁴ Segundo o teólogo, o significado jurídico que uma fórmula de aclamação pode expressar é o consenso do povo.³⁸⁵

A aclamação também foi alvo de análise por Schmitt, num artigo sobre “o referendo e proposta de lei de iniciativa popular” de 1927.³⁸⁶ Neste artigo, o jurista alemão faz uma defesa da democracia pura ou direta contra a democracia liberal, através da tese de Peterson acerca de

³⁷⁸ TOMÁS DE AQUINO *apud* AGAMBEN, 2011a, p. 177.

³⁷⁹ AGAMBEN, 2011a, p. 180.

³⁸⁰ *Heis Theos: Epigraphische, formgeschichtliche un religionsgeschichtliche Untersuchungen*, 1926.

³⁸¹ AGAMBEN, 2011a, p. 186.

³⁸² AGAMBEN, 2011a, p. 174.

³⁸³ AGAMBEN, 2011a, p. 187.

³⁸⁴ AGAMBEN, 2011a, p. 188-9.

³⁸⁵ AGAMBEN, 2011a, p. 189.

³⁸⁶ AGAMBEN, 2011a, p. 189.

uma “função constitutiva da ação litúrgica”.³⁸⁷ E: “Assim como, para Peterson, as aclamações e as doxologias litúrgicas exprimem o caráter jurídico e público do povo (*laos*) cristão”, pondera Agamben, “assim também, para Schmitt, a aclamação é a expressão pura e imediata do povo como poder democrático constituinte”.³⁸⁸

Segundo Agamben, os estudiosos tem dificuldade de se referir a essa esfera e o acabam fazendo com expressões vazias (como “cerimonial”, “insígnias ou sinais de domínio” ou “símbolos do poder ou do Estado”), que apontam para a falta de uma teoria jurídica que tenha definido o seu âmbito e o seu valor.³⁸⁹ Neste sentido, o filósofo italiano sugere que do mesmo modo que “a divindade não se manifesta na hierarquia, mas é ela própria *ousia* e *dynamis*, glória, substância e potência das hierarquias celestes e terrenas, assim também a soberania imperial é, na própria maneira de se comportar, nos gestos e nas vestimentas, cerimonial hierárquico e insígnia”.³⁹⁰

Analisando a diferenciação entre gestos autênticos e inautênticos, Agamben aproxima esta esfera aos enunciados performativos. Nestes, a denotação fica suspensa, condicionando a sua eficácia à adição de um *dictum*,³⁹¹ e por isso, o enunciado performativo não seria um signo, mas uma “assinatura”.³⁹² O filósofo italiano sugere, então, uma interpretação para compreender “os gestos e os signos do poder”: eles seriam “assinaturas que se referem a outros signos ou a objetos para lhes conferir uma eficácia particular”.³⁹³ Nesta senda:

³⁸⁷ AGAMBEN, 2011a, p. 189-90.

³⁸⁸ AGAMBEN, 2011a, p. 190.

³⁸⁹ AGAMBEN, 2011a, p. 196.

³⁹⁰ AGAMBEN, 2011a, p. 197.

³⁹¹ Conforme Agamben (2011a, p. 200-1): “O verbo performativo constrói-se necessariamente como um *dictum*, que, tomado em si mesmo, tem natureza puramente constativa e sem a qual permanece vazio e ineficaz (eu ‘juro’ só tem valor se for seguido, ou precedido, de um *dictum*, por exemplo: ‘que ontem eu me encontrava em Roma’). É tal caráter denotativo normal do *dictum* que é suspenso e, de certo modo, transformado no mesmo momento que se torna objeto de um sintagma performativo.”

³⁹² AGAMBEN, 2011a, p. 201.

³⁹³ AGAMBEN, 2011a, p. 201. Assim (2011a, p. 201): “Não é por acaso, portanto, que as esferas do direito e do performativo estejam sempre intimamente vinculadas e que os atos do soberano sejam aqueles em que o gesto e a palavra sejam imediatamente eficazes.”

A aclamação indica, portanto, para uma esfera mais arcaica, [...] em que fenômenos que costumamos considerar jurídicos parecem agir de maneira mágico-religiosa. Mais do que em um estágio cronologicamente mais antigo, devemos pensar aqui em algo como **um limiar de indistinação sempre operante, em que o jurídico e o religioso se tornam indiscerníveis**. [...] Se chamarmos agora de ‘glória’ a zona incerta em que circulam aclamações, cerimônias, liturgia e insígnias, veremos abrir-se diante de nós um campo de investigações igualmente relevante e, ao menos em parte, ainda inexplorado.³⁹⁴

Revisitando uma investigação de Ernst Kantorowicz, sobre a história de uma aclamação litúrgica (*Laudes regiae*), Agamben verifica que houve um processo de apropriação mútua entre liturgia eclesiástica e protocolo profano, em que ambos fortaleciam-se na medida da sua formalização.³⁹⁵ E mesmo após decaírem entre os séculos XIII e XVI, no que diz respeito às cerimônias de coroação, os cantos de louvor retornaram na década de 1920, sob a roupagem de “cantos patrióticos”.³⁹⁶

O cenário que Agamben faz emergir desta coletânea de estudos³⁹⁷ é o de que entre teológico e político, mesmo no período contemporâneo, há uma mútua relação que encontra amparo e consistência em algum lugar; trata-se de um lugar em que os dois âmbitos não estão

³⁹⁴ AGAMBEN, 2011a, p. 207-8, **grifo meu**.

³⁹⁵ AGAMBEN, 2011a, p. 209. No período medieval, desta mútua colaboração, a Igreja, de certa forma, logrou maior ênfase, de modo que, conforme o comentário de Kantorowicz (*apud* AGAMBEN, 2011a, p. 210), “o reconhecimento por parte da Igreja adquiriu tanta importância e autoridade que o consenso dos outros poderes constitutivos, entre os quais, em primeiro lugar, o do povo, através de suas aclamações, passou a segundo plano no que diz respeito à função sacerdotal”.

³⁹⁶ Conforme a indicação de Kantorowicz, reproduzida por Agamben (2011a, p. 212).

³⁹⁷ Os mais relevantes parecem ter sido os de Peterson, Schmitt, Kantorowicz, Alföldi, Amira e Schramm (cf. AGAMBEN, 2011a, p. 185, 189, 194, 197, 199, 208).

contrapostos,³⁹⁸ mas reforçam-se e tornam-se indiscerníveis – e, como já se pode antever, este é o lugar da glória. Neste sentido, frente a uma observação de Thomas Mann, segundo a qual “religião e política não [seriam] duas coisas fundamentalmente diferentes, mas, ao contrário, ‘na verdade trocam as vestes entre si’”, Agamben complementa:

É possível, porém, que essa troca possa acontecer precisamente porque sob a veste não há um corpo ou uma substância. Teologia e política são, nesse sentido, aquilo que resulta da troca e do movimento de algo como uma veste absoluta, que como tal, porém, tem implicações jurídico-políticas decisivas. [...] essa veste de **glória é uma assinatura que marca política e teologicamente os corpos e as substâncias, orientando-os e deslocando-os segundo uma economia** que apenas começamos a entrever.³⁹⁹

Esta constatação leva-nos diretamente às perguntas: “qual é a relação que liga tão intimamente o poder à glória?”; qual a necessidade de “imobilizar-se hieraticamente na glória”, se o poder é “força e ação eficaz”, “operatividade e *oikonomia*”?⁴⁰⁰ São estas interrogações que movem Agamben em direção a mais uma arqueologia.

2.7. Na Bíblia, os termos *kabos* e *doxa* [glória] estão em relação com a “aparição terrível de YHWH, com o Reino, o Juízo, o trono”. E embora o “sintagma ‘glória de Deus’ (*kabod YHWH*) [seja] um conceito técnico fundamental do judaísmo”, a questão que se coloca tanto para os teólogos (judeus e cristãos) antigos quanto para os modernos se deve ao fato de que o termo *kabod* possui uma ambiguidade característica, pois significa “ao mesmo tempo glória e glorificação, *kabod* subjetivo e objetivo, realidade divina e práxis humana”.⁴⁰¹

³⁹⁸ Como talvez pudesse parecer para uma parte de teóricos da filosofia política que enxergaram no processo de laicização, um rompimento cabal com o âmbito teológico.

³⁹⁹ AGAMBEN, 2011a, p. 214, **grifo meu**.

⁴⁰⁰ AGAMBEN, 2011a, p. 215.

⁴⁰¹ AGAMBEN, 2011a, p. 218-20. A primeira fonte a que Agamben se refere é Maimônides, autor da filosofia-teologia judaica do século XII, em que já aparece a circularidade que o filósofo italiano procura ressaltar, qual seja: “a glorificação deriva, de certo modo, da glória, que, na verdade, ela mesma fundamenta.” (AGAMBEN, 2011a, p. 218).

A tradução de *kabod* que chega ao Novo testamento é *doxa*. Mas este termo, que antes designava algo exterior a Deus, é posto na dinâmica interna à economia trinitária – de modo que a “economia trinitária é constitutivamente uma economia da glória”.⁴⁰² A despeito das especificidades em que se diferenciam entre si evangelistas (João e Paulo) e Padres da Igreja (Irineu, Tertuliano e Orígenes), Agamben afirma que na tradição cristã da história divina da salvação a “glória é o lugar em que a teologia procura pensar a inacessível conciliação entre trindade imanente e trindade econômica, *theologia e oikonomia*, ser e práxis, Deus em si e Deus para nós”.⁴⁰³ Ocorre então um entrelaçamento no qual “[toda] a economia deve tornar-se glória e toda a glória, economia”.⁴⁰⁴

Frente a estas construções teológicas, em que ao mesmo tempo a glória expressa o pleroma divino e a glorificação ganha relevância como tarefa impossível de aumentar uma glória já plena, Agamben reflexiona a partir da tese de Marcel Mauss:

Tanto o sacrifício quanto a oração nos levam a um confronto com uma dimensão teúrgica em que, mediante o cumprimento de uma série de rituais – mais gestuais, no caso do sacrifício, e mais orais, no caso da oração –, os homens agem sobre os deuses em medida mais ou menos eficaz. Se isso

⁴⁰² AGAMBEN, 2011a, p. 221. Conforme a explicação de Agamben (2011a, p. 221, **grifo meu**): “Assim como a teologia cristã havia transformado dinamicamente o monoteísmo bíblico, opondo dialeticamente, em seu interior, a unidade da substância e da ontologia (a *theologia*) à pluralidade das pessoas e das práxis (a *oikonomia*), assim também a *doxa theou* (glória de Deus) define agora a operação de glorificação recíproca entre o Pai e o Filho (e, mais em geral, entre as três pessoas).”.

⁴⁰³ AGAMBEN, 2011a, p. 228. Assim (2011a, p. 229, *grifo do autor*, **grifo meu**): “O louvor e a adoração que se dirige à trindade imanente pressupõe a economia da salvação, assim como em João, o Pai glorifica o Filho e o Filho glorifica o Pai. *A economia glorifica o ser, assim como o ser glorifica a economia. E só no espelho da glória as duas trindades parecem refletir-se uma na outra, só em seu esplendor ser e economia, Reino e Governo parecem, por um instante, coincidir.* [...] [Mas] Tendo em vista que a glória é o lugar em que o movimento da economia trinitária deve mostrar-se em sua plenitude, é também o lugar em que é mais forte o risco de uma não coincidência entre ser e práxis e de uma possível assimetria na relação entre as três pessoas divinas.”.

⁴⁰⁴ AGAMBEN, 2011a, p. 230.

for verdadeiro, a hipótese do primado da glorificação sobre a glória deve ser tomada sob uma nova luz. **Talvez a glorificação não seja simplesmente aquilo que melhor condiz com a glória de Deus, mas é ela própria, como rito eficaz, que produz a glória; e se a glória é a própria substância da divindade e o verdadeiro sentido de sua economia, então ela depende da glorificação de maneira essencial e tem, portanto, bons motivos para exigí-la com impropérios e injunções.**⁴⁰⁵

Afastando-se dessa “dimensão mágica”, Agamben procura demonstrar que, mais que existir na linguagem e mais que através da linguagem produzir efeitos na realidade, a glorificação produz efeitos políticos. E isso pode ser observado no mecanismo que define qualquer doxologia: “o girar em falso da língua como forma suprema da glorificação”, isto é, “a desativação radical da linguagem significante, a palavra que se faz absolutamente inoperante e que, no entanto, mantém-se como tal na forma da liturgia”.⁴⁰⁶

As cerimônias e liturgias, hoje, tendem à simplificação – insígnias foram reduzidas ao mínimo e as aclamações são raras, ainda que não a muito tempo atrás exercessem uma função técnica nos regimes totalitários. Mas, contra a ideia de que a sociedade contemporânea se encontra livre dessa herança, Agamben retoma as pesquisas de Carl Schmitt. Segundo o jurista alemão, “o povo é um conceito que só passa a existir na esfera da publicidade” e “só o povo efetivamente reunido pode fazer aquilo que é especificamente próprio da atividade desse povo: pode aclamar, isto é, pode exprimir com um simples grito a sua aprovação ou sua repulsa”.⁴⁰⁷ Mas, se hoje essa reunião não é possível, de que forma a aclamação subsiste? Schmitt responde: “*A opinião pública é a forma moderna da aclamação. [...]* Não há democracia e nenhum Estado sem opinião pública, assim como não há Estado sem aclamação”.⁴⁰⁸

Agamben afirma que Schmitt conhece os riscos de manipulação da opinião pública, mas isso se resolveria no pensamento schmittiano com a capacidade do povo em identificar o critério político último, na

⁴⁰⁵ AGAMBEN, 2011a, p. 248.

⁴⁰⁶ AGAMBEN, 2011a, p. 259.

⁴⁰⁷ SCHMITT *apud* AGAMBEN, 2011a, p. 276-7.

⁴⁰⁸ SCHMITT *apud* AGAMBEN, 2011a, p. 277, *grifo do autor*.

distinção amigo/inimigo.⁴⁰⁹ A questão que interessa Agamben é “a indicação de que a esfera da glória [...] não desaparece nas democracias modernas, mas desloca-se simplesmente para outro âmbito, o da opinião pública”.⁴¹⁰

Servindo-se da tese de Guy Debord, segundo o qual a política e a economia capitalista contemporânea se transformaram em um “‘imenso acúmulo de espetáculos’, em que a mercadoria e o próprio capital assumem a forma midiática da imagem”,⁴¹¹ e cruzando-a com a de Schmitt, segundo a qual a opinião pública é a moderna forma de aclamação, Agamben afirma que:

O que está em questão é nada menos que uma nova e inaudita concentração, multiplicação e disseminação da função da glória como centro do sistema político. O que ficava confinado às esferas da liturgia e dos cerimoniais concentra-se agora na mídia e, por meio dela, difunde-se e penetra em cada instante e em cada âmbito, tanto público quanto privado, da sociedade. **A democracia contemporânea é uma democracia inteiramente fundada na glória**, ou seja, na eficácia da aclamação, multiplicada e disseminada pela mídia além do que se possa imaginar [...].⁴¹²

Ao final do percurso arqueológico de “O Reino e a Glória”, os problemas da “política” contemporânea emergem na moldura analítica construída, com uma agudez desconcertante. E frente a certas perguntas de simplicidade enganadora, contra as quais, muitas vezes, contamos apenas com uma intuição deficitária de conceitos e que nos impede de sair de uma cegueira aterrorizante,⁴¹³ Agamben ousa responder:

[...] de onde nossa cultura extrai mitológica e facticiamente o critério da politicidade? Qual é a substância – o procedimento ou o limiar – que permite conferir alguma coisa um caráter propriamente político? A resposta que nossa investigação sugere é: a glória, em seu duplo

⁴⁰⁹ AGAMBEN, 2011a, p. 277-8.

⁴¹⁰ AGAMBEN, 2011a, p. 278.

⁴¹¹ AGAMBEN, 2011a, p. 278.

⁴¹² AGAMBEN, 2011a, p. 278, **grifo meu**.

⁴¹³ Parafraseando Kant.

aspecto, divino e humano, ontológico e econômico, do Pai e do Filho, do povo-substância ou do povo-comunicação. **O povo, real ou comunicacional, a que de certo modo o *government by consent* e a *oikonomia* das democracias contemporâneas devem remeter, é, em sua essência, aclamação e *doxa*.**⁴¹⁴

A democracia espetacular é, então, um espetáculo religioso, em que o ser de Deus, assim como nas formulações teológicas extrai sua essência da glorificação, também o “sujeito” (ser) político da soberania, o “povo”, é essencialmente glória/glorificação. O governo, na forma de uma *oikonomia*, avoca a incumbência da administração da vida em nome do povo, mas o cenário desta práxis é todo composto por elementos que tocam ao fundo a esfera subjetiva – glória e glorificação: âmbito da palavra sem sentido, mas produtora de efeitos constitutivos – individualizantes⁴¹⁵ e totalizantes. No diagnóstico de Agamben, a máquina que captura o elemento da politicidade humana tem o centro vazio, mas isso deve-se justamente por este elemento não se tratar de uma substância – algo como a razão, por exemplo; este elemento é outro, é aquilo que é capturado na incessante obra da glória de articulação entre ser e práxis. Esta indicação é derradeira para o propósito desta pesquisa. Buscar entender qual relação que este elemento tem com o Direito, é a meta que reservamos para o próximo capítulo.

⁴¹⁴ AGAMBEN, 2011a, p. 282, **grifo meu**.

⁴¹⁵ Aqui, no que diz respeito aos aspectos subjetivos, é singular a contribuição que a psicanálise poderia oferecer e complementar as análises de Agamben, principalmente naquilo que certos psicanalistas lacanianos (como Charles Melman, Dany-Robert Dufour e Jean-Pierre Lebrun) hoje chamam de uma “nova economia psíquica”. Mas, em uma entrevista concedida a George Keramidiotis (2013a), o filósofo italiano disse explicitamente que “a psicanálise, como outros fenômenos modernos, visa também o governo dos homens”. Sobre este cruzamento, Kotsko observa que (2013, sem página): “embora esteja claro que ele quer se distanciar até certo ponto da interpretação psicanalítica, não está tão claro qual é sua própria posição. Acho que essa é uma área em que a obra de Eric Santner é realmente valiosa para entender Agamben, porque ele complementa continuamente os conceitos de Agamben com conceitos psicanalíticos, e, olhando retrospectivamente, a proposta do próprio Agamben pode, às vezes, parecer incompleta. É como se ele precisasse desse complemento psicanalítico e, ainda assim, não quisesse lidar com ele.”.

INTERMÉDIO

Podemos interpretar⁴¹⁶ que no percurso da genealogia do governo empreendida por Agamben, *o encadeamento lógico somente é possível através do caráter determinante da tese de cisão/articulação entre ser e práxis*, como legado das fundações do cristianismo primitivo.⁴¹⁷ Conforme acompanhamos, o filósofo italiano buscou evidenciar autores e textos que procuravam explicar desde a possibilidade da cisão/articulação, caso da constituição do dogma trinitário, até as suas tardias consequências aporéticas, como na doutrina da providência. A cisão/articulação entre ser e práxis coloca-se, neste sentido, como o genuíno problema filosófico-teológico-político exibido em “O Reino e a Glória”.⁴¹⁸

Igualmente, há na sua obra⁴¹⁹ uma “estratégia epistemológica”⁴²⁰ segundo a qual ele transita entre teologia e filosofia-política, transpondo as teses de um campo para o outro, numa distinção mínima entre estes dois âmbitos. Neste sentido, a sua obra é, ao mesmo tempo, teológica e filosófica-política – o que é muito diferente da reivindicação da teologia para uma argumentação diversa.⁴²¹ Mas aqui, mais que um comentário

⁴¹⁶ Não, talvez, sem o prejuízo de uma simplificação, mas visando um ponto de sustentação para a análise da obra.

⁴¹⁷ Neste ponto não me pareceu claro se isso foi uma invenção do cristianismo primitivo, ou se este forneceu um “aprimoramento de sucesso” na ideia de cisão/articulação com a doutrina trinitária, ou se estas ideias já estavam presentes nos filósofos do final da antiguidade – como os estoicos (no debate sobre a providência e o destino). Ver: AGAMBEN, 2011a, p. 67; p. 142; CASTRO, 2012a, p. 120

⁴¹⁸ Segundo Neilson (2010, p. 2), este problema da cisão entre ser e práxis, inclusive envolvendo a análise do dogma trinitário, já havia sido vislumbrado por Marx a partir da (in)definição do conceito de classe: “The gambit of this paper is to read Agamben's genealogical analysis of modern government against a striking moment of Trinitarian thinking that, despite its pre-eminent positioning in the archive of political economy, goes strangely un-analyzed in his sweeping reconstruction of the paradigm of economic theology. I have in mind Chapter 48 of Marx's *Capital: Volume III* entitled “The Trinity Formula. [...] **It is certainly possible to trace here the division between substance and practice, ontology and action, which animates Agamben's identification of the Trinity as the basis of the double structure of power.**”

⁴¹⁹ Aqui, especificamente “O Reino e a Glória”.

⁴²⁰ Nestas palavras: AGAMBEN, 2011a, p. 269.

⁴²¹ Neste sentido, Kotsko e Dickinson (2013); este último ainda diz (2013, sem página): “É por isso que acho que a mais filosófica obra de Agamben sempre

sobre a sua obra, vimos que a dialética histórica construída entre conceitos mundanos para explicar o âmbito divino e conceitos teológicos para as noções mundanas não é irrelevante.⁴²²

Pelo contrário, tomando o exemplo do paradigma providencial de governo do mundo, a transposição de conceitos mundanos (profanos) para a construção do aparato divino, neste caso específico, sublima o plano teológico ao ideal de funcionamento paradigmático – e aquele pode se revelar como um paradigma epistemológico de governo. Dessa maneira, o refazimento do percurso de assinaturas mútuas (teológicas e mundanas, sagradas e profanas) pode lançar luz sobre a história.

Aquele par funcional que ressaltamos no capítulo passado, “forma de lei” e “força-de-lei”, encontra aqui o seu *locus* de operacionalidade. A “forma de lei” enquanto estrutura da soberania, descrita na relação de exceção, consegue dar “forma” a qualquer forma de vida. É uma forma que tem diante de si a “vida nua”; e, portanto, é uma forma aberta, mas que, paradoxalmente enquanto tal, não possui conteúdo algum, e por isso é essencialmente forma. A “força-de-lei” por sua vez é justamente a força sem lei (*executio*), que com sua justificação derivada da inalcançável forma de lei, permite a transposição de texto para fato, *logos* para *práxis*. Forma de lei e força-de-lei, ou, poderíamos dizer, Reino e Governo, entrecruzam-se formando a espiral eminente que exige o seu funcionamento. Podemos chamar esta espiral vazia de “ordem”.

Neste sentido, é de suma importância esta noção conceitual “ordem”. Segundo Agamben, ordem é uma assinatura que remete ao campo da ontologia, e mais especificamente, de uma ontologia cindida entre ser e *práxis*; entre dois planos que encontram a sua solução justamente no “conceito vazio” de “ordem” – que não pode significar nada mais do que o próprio funcionamento da máquina. Permito-me, então, apenas sugerir um aditamento para reforçar a presente argumentação: essa ordem é (um)a ordem jurídica,⁴²³ e portanto, o

terá seu equivalente teológico, assim como seus escritos sobre teologia sempre terão importantes conclusões filosóficas.”.

⁴²²Conforme Dickinson (2013, sem página, **grifo meu**): “a consequência dessa transferência é que **a política, atualmente, funciona como um espetáculo religioso mal disfarçado**, completada com suas conclamações à glória para permeiar cada gesto seu”.

⁴²³Que se no princípio era metaforizada com um vocabulário político-jurídico que descrevia os reinos mundanos, secularizada, tornou-se o literal paradigma de governo.

campo da ontologia fraturada a que ela remete, é talvez o âmbito onde podemos nomear uma “ontologia jurídica”.

Se o governo age e se define a partir dos efeitos colaterais que produz da sua própria relação; e se “ordem” é o conceito vazio que justifica e exige o seu funcionamento; é possível, finalmente, deduzir logicamente que a “crise” é parte integrante do próprio sistema. Crise e ordem, nesse sentido, compõem a incestuosa relação de enunciados performativos que retroalimentam a máquina governamental.

Desse modo, se a leitura de Agamben está correta e o paradigma da providência atravessou, desde a sua formulação, toda modernidade até a contemporaneidade, então a história do Direito também pode ser lida de outra forma, e talvez algumas continuidades se apresentem mais evidentes do que já são. Como a noção de “ordem jurídica flexível”, característica do Direito do Antigo Regime, que pode ser interpretada à luz do governo providencial (econômico), ao lado da soberania. Assim, práticas como a graça⁴²⁴, a flexibilidade por meio da equidade e a construção de um Direito próprio casuístico colonial (aqui, especificamente o brasileiro), aparecem como típicas atividades de providência, com amparo burocrático (a exemplo angelológico), em oposição a um exercício direto do poder soberano; ou, mesmo quando diretamente da Coroa, “menos soberano”.⁴²⁵ Igualmente relevante é a

⁴²⁴ Considerando-a a modelo de uma causa ocasional (AGAMBEN, 2011a, p. 289-90).

⁴²⁵ Neste sentido, podemos corroborar nossa hipótese nas pesquisas de Antônio Manuel Hespanha: “A tendência geral da teologia católica, depois de Trento, foi a de restringir o arbítrio divino, tornando-o **menos soberano no domínio dos actos de Graça** (menos soberano ‘no dar’), ao insistir no caráter justificador (logo, condicionador das dádivas de Deus, nomeadamente, da dádiva da Salvação) das acções dos homens. Para a sensibilidade católica, as acções constituíam factos palpáveis, contabilizáveis, objectivos, que forçavam a vontade de Deus na sua ‘**gestão da Graça**’. [...] Como senhores da graça, os príncipes: [...] Tornam pontualmente ineficazes normas existentes (dispensa da lei, *dispensatio legis*).” (HESPANHA, 2009, p. 176-7, **grifo meu**); “A flexibilidade era, então, a marca da insuficiência humana para esgotar, pelo menos por meios racionais e explicáveis, o todo da ordem da natureza e da humanidade” (HESPANHA, 2009, p. 178); “O meu ponto é o seguinte. **Para se falar de um direito colonial brasileiro** – com a importância política e institucional que e isto tem (*sic*) –, é preciso entender que, no sistema jurídico do Antigo Regime, **a autonomia de um direito não decorria principalmente da existência de leis próprias, mas, muito mais, da capacidade local de**

pista dada por Agamben em uma das epígrafes de “O Reino e a Glória”, em que cita a distinção que Hobbes faz “entre o direito e o exercício do poder supremo”.⁴²⁶

Analisemos rapidamente, então, a insistente tese jurídica que apregoa que a titularidade da soberania pertence ao povo – que se faz presente desde a Revolução Francesa até os atuais teóricos latino-americanos,⁴²⁷ além de estar positivada no artigo 1º, parágrafo único, da nossa Constituição. Ora, este modelo é exatamente a descrição agambeniana de Reino e Governo: enquanto o povo se mantém detentor do poder absoluto, transcendente, o aparato governamental pode funcionar normalmente; e o Direito instrumentaliza a relação entre ambos.

Mas, tendo em conta a noção de economia globalizada, a questão do paradigma gerencial, hoje, coloca-se num nível de complexidade desmedido. O Direito, enquanto articulador de um mecanismo de soberania segue produzindo leis gerais (e produz como nunca), cada vez mais alvissareiras, reclamando mais e mais eficácia, em que a lei vive sem significado;⁴²⁸ mas, por outro lado, a sua operacionalidade

preencher os espaços jurídicos de abertura ou indeterminação existentes na própria estrutura do direito comum.” (HESPANHA, 2006, p. 60, **grifo meu**).

⁴²⁶ A epígrafe em questão é: “*Deve-se distinguir entre o direito e o exercício do poder supremo: eles podem, de fato, ser separados, como quando quem tem o direito não pode ou não quer tomar parte no julgamento dos litígios ou na deliberação dos negócios. Às vezes, os reis, por sua idade, já não conseguem dar conta dos negócios; às vezes, mesmo que o consigam, consideram mais oportuno limitar-se a escolher os ministros e os conselheiros, exercendo o poder através deles. Quando o direito e o exercício são separados, o governo do Estado é semelhante ao governo ordinário do mundo, em que Deus, primeiro motor de todas as coisas, produz os efeitos naturais mediante a ordem das causas segundas. Quando, ao contrário, quem tem o direito de reino quer participar de todos os julgamentos, consultas, ações públicas, e da administração, é como se Deus, para além da ordem natural, intervisse imediatamente em cada evento.*” (Thomas Hobbes, *De cive*.)

⁴²⁷ Nos exemplos de Bercovici (2008, p. 14;46) que sustenta a tese de que a titularidade da soberania é do povo, conforme as construções teóricas do constitucionalismo europeu; e Enrique Dussel (2007, p. 92; e numa “correção” a Agamben, p. 101-2), para quem as noções de “potestas” e “povo” assumem uma significação decisiva na filosofia da libertação.

⁴²⁸ Segundo dados do IPCLBrasil (2013, p. 2): “de 2000 a 2010, 75.517 novas leis estaduais e federais foram aprovadas”. Sobre o tema, Oliveira escreve (2009, p.110): “Sendo assim, a inflação normativa, isto é, a desvalorização da legalidade em função do excesso normativo, se dá pela aceleração e indistinção

econômica é ou inviável e insatisfatória, quando de cunho social, ou eficaz a qualquer custo, quando se coloca a favor do grande capital.⁴²⁹

O que ocorre, portanto, não é uma flexibilização da soberania, mas uma “potencialização da *oikonomia*”, é dizer, a economia local perde o seu poder de mando/decisório porque depende de uma economia global sem fronteiras.⁴³⁰ Os juristas, a este ponto, procuram criar teorias que possam dar conta dessa potencialização *oikonomica* – ou seja, teorias que garantam a efetividade do sistema, quando não a sua mera manutenção em funcionamento. Os dilemas emergentes são muitos: “qual o âmbito que resta ao Direito Público?”;⁴³¹ “como atuar sobre

entre essas dicotomias sempre em nome da efetividade e precisão, as quais não acarretam necessariamente em uma crise de direito, mas em um fortalecimento deste, desde que considerado em seu aspecto meramente formal e, em última instância, mera força”.

⁴²⁹ A chamada “Lei geral da copa” (lei n. 12.663/12) nos dá a nitidez da situação em comento. Sendo que durante a realização do trabalho, o Supremo Tribunal Federal (2014a, sem página) julgou-a constitucional, dando a última palavra sobre dispositivos que estabelecem benefícios a uma entidade privada – a FIFA.

⁴³⁰ Sobre o diagnóstico contextual, filio-me às observações de José Eduardo Faria (1999, p. 23-8), porém, assumindo a argumentação que construímos aqui, vimos que não é a soberania em si que *decide* e sim o aparato governamental que nela encontra fundamento. Portanto, aqui, não faz sentido falar de “ruptura entre a soberania *formal* do Estado e sua autonomia decisória *substantiva*, por um lado, e da subsequente recomposição do sistema de poder provocada pelo fenômeno da globalização, por outro” (1999, p. 23-4, *grifo do autor*), pois, se compreendemos corretamente, na tese do governo providencial desde o início já estava em questão um modelo global (o governo divino do mundo), logo, a *oikonomia* interna a um Estado é (era) apenas um modo de funcionamento em menor escala. Isso, evidentemente, não significa reduzir, simplificar ou negar o dito fenômeno da “globalização” (e todos os estudos sérios ao seu entorno), o que a minha argumentação registra é a prevalência do econômico constitutivamente na estrutura do Estado democrático de Direito.

⁴³¹ Numa visão crítica a esse respeito, Gilberto Bercovici (2007, p. 67): “A nova geopolítica monetária e a concentração dos centros de decisão sobre investimentos, segundo Fiori, torna a sua capacidade de retaliação econômica o fundamento último da soberania no que diz respeito às políticas econômicas dos Estados periféricos. Isto gera, no médio e no longo prazos, a deslegitimação democrática, o esfacelamento do Estado e formas cada vez mais sofisticadas de autoritarismo. Com a globalização, a instabilidade econômica aumentou e o recurso aos poderes de emergência para sanar as crises econômicas passou a ser muito mais utilizado, com a permanência do estado de emergência econômico.”.

temas puramente econômicos?”⁴³² “como garantir direitos contra os limites impostos pela economia?”⁴³³ Parece, então, que a imagem que retrata o Direito se integra mais do que nunca à alegoria benjaminiana

⁴³² Recente polêmica nesta seara pode ser exemplificada nas ações coletivas que reivindicam perdas nas aplicações de poupança durante planos econômicos da década de 80-90 – os chamados “Plano Bresser”, “Plano Verão”, “Plano Collor I” e “Plano Collor II” – que ainda restam ser julgadas pelo STF (2014b, sem página). Em casos como este, não são poucos os juristas que, como Gustavo Franco, são entusiastas das “leis da economia” (*in* BENETTI [org.], 2008, p. 15, **grifo meu**): “Magistrados não versados em complexos temas econômicos tiveram de decidir questões difíceis e também produziram a sua cota de erros e exageros. Na verdade, **quando a Justiça ignora as leis econômicas**, pode fazer tanto estrago quanto o economista ‘pacoteiro’ em sua sanha redentora. Ao afastarem-se da Lei munidos do ideal de corrigir os problemas econômicos no varejo, tal como os percebem, a Magistratura nem sempre percebe que agrava os problemas que pretende corrigir”.

⁴³³ Sobre este tema, vale a pena citar a engenhosa explicação de Ingo Sarlet acerca da “reserva do possível” (2008, p. 307; 313-4): “[...] há como sustentar que a assim designada **reserva do possível** apresenta pelo menos uma dimensão tríplice, que abrange a) **a efetiva disponibilidade dos recursos para a efetivação dos direitos fundamentais**; b) **a disponibilidade jurídica dos recursos materiais e humanos, que guarda íntima conexão com a distribuição das receitas e competências tributárias, orçamentárias, legislativas e administrativas, entre outras, e que, além disso, reclama equacionamento, notadamente no caso do Brasil, no contexto do nosso sistema constitucional federativo**; c) já na perspectiva (também) do eventual titular de um direito a prestações sociais, a reserva do possível envolve o problema da proporcionalidade da prestação, em especial no tocante à sua exigibilidade e, nesta quadra, também da sua razoabilidade. Todos os aspectos referidos guardam vínculo estreito ente si e com outros princípios constitucionais, exigindo, além disso, um equacionamento sistemático e constitucionalmente adequado, **para que, na perspectiva do princípio da máxima eficácia e efetividade dos direitos fundamentais, possam servir não como barreira intransponível, mas inclusive como ferramental para a garantia também dos direitos sociais de cunho prestacional**.”; “[...] importar ressaltar mais uma vez que *todas as normas consagradoras de direitos fundamentais são dotadas de eficácia e, em certa medida, diretamente aplicáveis já ao nível da Constituição e independentemente de intermediação legislativa*. Em verdade, como já esperamos ter demonstrado e aqui repisamos **para espancar toda e qualquer incompreensão para com a nossa posição, todas as normas de direitos fundamentais são direta (imediatamente) aplicáveis na medida de sua eficácia**, o que não impede que se possa falar de uma dimensão ‘programática’ dos direitos fundamentais.”.

da catástrofe única que acumula ruínas sob a tempestade incansável que sopra em nome do progresso.

Não é à toa, portanto, que se espremermos ao limite o atual debate sobre teoria e filosofia do Direito, encontramos que a maioria concentra-se em explicar e racionalizar as decisões judiciais: basta pensar nas teorias da argumentação e as doutrinas pós-positivistas.⁴³⁴

Mas se a história do Direito nos ensina algo sobre a personalidade dos juristas, é de que não devemos confiar inocentemente nem mesmo nas suas mais bem intencionadas argumentações. Sabendo do impacto na realidade que a sua prática exerce, os juristas,⁴³⁵ hoje, se colocam no lugar privilegiado para a distorção do discurso cínico⁴³⁶: a canalhice.⁴³⁷ Acontece que no “círculo cínico”, o canalha tampouco está a salvo, pois

⁴³⁴ Esta aproximação encontra amparo na análise de Manuel Atienza (2006, p. 225, *grifo do autor*, **grifo meu**): “[...] tanto MacCormick quanto Alexy partem de uma valoração essencialmente positiva de o que é o Direito moderno (o Direito dos Estados democráticos) e da prática da sua interpretação e aplicação. Embora ambos difiram de Dworkin – o afastamento, de qualquer modo, parece ser maior no caso de MacCormick que no de Alexy – na medida em que não aceitem a tese de que, para todo caso jurídico há *uma única* resposta correta, **eles continuam considerando – como Dworkin – que o Direito positivo sempre proporciona pelo menos uma resposta correta. Resumindo, a hipótese última de que eles partem é a de que sempre é possível ‘fazer justiça de acordo com o Direito’.**”

⁴³⁵ E aqui não apenas aqueles que operam diariamente o Direito, mas também os acadêmicos, sejam eles críticos ou entusiastas da situação.

⁴³⁶ Sobre o discurso cínico, Ricardo Goldenberg (2002, p. 71; 65; 88, **grifo meu**): “Não há nada em comum entre o discurso de Diógenes, que depende do discurso dominante para existir como tal, e o moderno discurso do cínico, fechado em si próprio, que não responde a nenhum outro e não depende do desejo de ninguém. Enquanto o primeiro floresce numa sociedade aristocrática escravagista, o último é relativo às relações capitalistas de produção e ao Estado democrático.”; “Cínico é, pois, um discurso que usa a verdade (o lema é verdadeiro) como uma cortina de fumaça, para melhor ocultar o sentido contrário dos atos do agente desse discurso”; “**O traço cínico de estilo está precisamente em falar como se se estivesse enunciando desde um lugar neutro, anônimo, sem qualquer implicação pessoal**”.

⁴³⁷ E sobre a canalhice (GOLDENBERG, 2002, p. 79, **grifo meu**): “**Saber que todo discurso não passa de convenção, entretanto, não faz do cínico um canalha.** A fraude começa quando passa a tirar proveito da credulidade neurótica, quando cede à tentação de manipular o outro. **A canalhice é uma patologia do ato.** Relativa ao discurso do cínico, sim, mas não se confunde necessariamente com o cinismo em si”.

“Sem poder saber: a crença na sua malandragem faz dele o melhor otário”.⁴³⁸ E se no início a desgraça parece sempre recair sobre os otários, ao longo da monta a desgraça recai sobre o Direito – e parece que aqui já vemos isso: o aparato jurídico e seus operadores implodindo o Direito, já que a Lei não se *inscreve* mais em “quase-ninguém”.⁴³⁹

Se seguirmos o diagnóstico de Agamben, não há espaço da sociedade contemporânea que não seja dedicado à glória. Neste sentido, a falta de respostas dos juristas para problemas antigos e que se repetem cotidianamente pode ser vista como incapacidade de identificar na glória uma função jurídica (ou jurígena) – e, com essa incapacidade, a incitação de uma circularidade ainda mais aguda, numa glorificação do Direito por parte dos seus próprios teóricos. E se a glória é aquilo que constitui a essência deste recurso linguístico “povo”, mais do que nunca fica claro como a “forma de lei” direciona-se para onde a liturgia midiática aponta.⁴⁴⁰ Bem como, de outro lado, também cabe à glória apresentar a força-de-lei não sob as vestes da brutalidade; e então a figura do magistrado (atualmente, mais do que nunca, um gestor) pode tornar-se a figura do justiceiro, a quem se exige justiça (!) – que aplica a lei em que pese o aparato judicial.⁴⁴¹

Frente a tantas falácias mediadas pelo Direito, manifestações e revoltas podem eclodir, mas o círculo seguirá fechando-se com a administração da glória. Enquanto aquilo que foi capturado no centro da

⁴³⁸ GOLDENBERG, 2002, p. 68.

⁴³⁹ E por isso que um estudo como o “Índice de Percepção do Cumprimento da Lei” (IPCLBrasil) da Fundação Getúlio Vargas não surpreende nos seus resultados (2013, p. 12): “A maioria dos entrevistados respondeu que concorda com a afirmação de que ‘é fácil desobedecer às leis no Brasil’ (82%). Em segundo lugar, nota-se que 79% dos entrevistados concordam com a afirmação de que o cidadão brasileiro, sempre que possível, opta pelo ‘jeitinho’ em vez de obedecer à lei”.

⁴⁴⁰ Basta pensar na quantidade de leis que são aprovadas e feitas de urgência por conta de “celebridades” televisivas, os exemplos não são poucos...

⁴⁴¹ Lembremos o recente caso da Ação Penal 470, tramitada no STF, que julgou os crimes do esquema de corrupção conhecido por “mensalão”. O julgamento foi integralmente televisionado, e conforme o regimento, acusação, defesa e magistrados leem os seus respectivos textos – neste caso, excessivamente longos. Nos primeiros dias, em meio à monotonia, magistrados foram flagrados dormindo – fato seguido de moção midiática, que denunciava a improba e desrespeitosa fadiga vespertina; ao final do julgamento, um dos ministros que “cochilou” foi elevado pela mesma mídia à condição de “justiceiro” em razão das penas que aplicou.

máquina governamental não for retomado, a glória seguirá subsumindo qualquer insurgência. Neste quadro totalizante, pensar a resistência assume mais do que nunca um caráter urgente; contra a máquina operativa é preciso retomar a potência constitutiva daquilo que podemos chamar de comunidade.⁴⁴²

⁴⁴² AGAMBEN, 2010b, “*Forma-de-vida*”, p. 18-20.

CAPÍTULO 3: *Desativar o Direito*

3.1. “Desativar” o direito significa torná-lo inoperoso. Isso, contudo, não nos diz nada. A questão é “como” desativá-lo, ou, no que consiste a inoperosidade. Diferente da palavra “resistência”, o termo/conceito “inoperosidade” aparece com certa frequência na obra de Agamben, principalmente no que diz respeito a sua parte propositiva.

Temos que ter em conta, todavia, que a obra agambeniana ainda está em curso. O autor já alertou que o último volume da série *homo sacer* será dedicado aos conceitos de “inoperosidade”, “uso”, “forma-de-vida”.⁴⁴³ Devo, portanto, advertir que as ilações que farei a partir dos textos não conformam uma interpretação “genuína” justamente por se tratar de uma obra ainda não acabada.

Neste capítulo tentarei compor a hipótese de significação de linhas de força que apontam para uma noção de “resistência” na obra de Agamben a partir da proposta de desativar o Direito, para pensar de que forma este [não-]conceito (“desativar o Direito” como “resistência”) pode postular um espaço na teoria e filosofia do Direito.

3.2. Em “O tempo que resta”,⁴⁴⁴ Agamben apresenta seus comentários ao primeiro versículo da Carta de Paulo aos Romanos, com a proposta de restituir o caráter messiânico aos textos do apóstolo.⁴⁴⁵ É nesta obra que surge o tema da inoperosidade da lei.

Segundo Agamben, o termo *Euaggélion* à época de Paulo não era identificado a um texto, mas indicava tanto o ato do anúncio como o seu conteúdo – com a especificidade de que o anúncio do apóstolo referia-se a um fato presente.⁴⁴⁶ Há, neste sentido, um nexo entre anúncio-fé-presença, que faz com que o termo *euaggélion* não possa ser desvinculado do vocábulo *pistis* (fé) e a *parousía* (presença) que

⁴⁴³ Por enquanto, a obra, sob o título de “L'uso dei corpi”, encontra-se no prelo. Sobre este livro, Agamben em uma entrevista concedida em março de 2013 comentou (2013b, sem página): “Es una reflexión final acerca de una serie de conceptos con los que se cierra *Homo sacer*: uso, forma de vida, inoperosidad, exigencia, moda, conceptos que ya estaban presentes en el conjunto, pero que aparecen analizados en este volume final.”

⁴⁴⁴ Título original: *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, 2000. Aqui referenciado: AGAMBEN, 2006a. Este livro é fruto de seminários ministrados entre 1998-99.

⁴⁴⁵ AGAMBEN, 2006a, p. 13.

⁴⁴⁶ Diferente do que fazia o profeta. AGAMBEN, 2006, p. 91.

implica.⁴⁴⁷ Igualmente, o *euaggélion* não é simplesmente um discurso, mas tem um atributo da *Plerophoría*, que etimologicamente significa “levar a plenitude”, ou na forma passiva, “ser levado à plenitude”, “aderir plenamente a algo”; este atributo conjuga-se com a fé e faz com que o “anúncio” nasça tanto naquele que o profere como em quem o escuta.⁴⁴⁸ A fé consiste, então, “en tener la plena persuasión de la necesaria unidad de promesa [*epaggelía*] y realización”.⁴⁴⁹

Este abordagem paulina da fé está em estreita correlação com a sua crítica à lei. Paulo contrapõe *epaggelía* e *pistis*, de um lado, e *nomos*, de outro. A sua questão era o problema do critério da salvação, para o qual, segundo o apóstolo, a lei havia não sido dada, senão para o conhecimento do pecado.⁴⁵⁰ Contudo, Agamben alerta que a palavra “*nomos*” no judeo-grego tinha muitos significados, e por isso Paulo especifica que se tratava da lei no seu aspecto “prescritivo e normativo”, contrapondo-a a *nomos píteos* (lei da fé); ou seja, tratava-se de uma oposição interna ao próprio *nomos*, uma oposição entre um elemento normativo e outro elemento de promessa.⁴⁵¹ Nesta senda, o filósofo pondera:

Hay en la ley algo que excede constitutivamente la norma y es irreductible a ella, y es a este exceso y a esta dialéctica interna de la ley a la que Pablo se refiere por medio del binomio *epaggelía* (cuyo correlato es la fe)/*nómos* (cuyo correlato son las obras). [...] **La ley mesiánica es la ley de la fe**, y no simplemente la negación de la ley: pero ello no significa que se trate de sustituir las antiguas *miswoth* por nuevos preceptos, se trata más bien de oponer un aspecto no normativo de la ley a otro normativo.⁴⁵²

Interrogando-se sobre este aspecto não-normativo da lei, Agamben ressalta a utilização de um verbo por Paulo: “*Katargéo* es un compuesto de *argós*, que procede a su vez del adjetivo *argós*, que significa ‘inoperante’ ‘que no está en acción’ (*a-ergos*), ‘inactivo’”. El

⁴⁴⁷ AGAMBEN, 2006a, p. 92.

⁴⁴⁸ AGAMBEN, 2006a, p. 93.

⁴⁴⁹ AGAMBEN, 2006a, p. 94.

⁴⁵⁰ AGAMBEN, 2006a, p. 95.

⁴⁵¹ AGAMBEN, 2006a, p. 96-7.

⁴⁵² AGAMBEN, 2006a, p. 97, **grifo meu**.

compuesto significa, por tanto, ‘hago inoperante, desactivo, suspendo la eficacia’”.⁴⁵³ Conformando a sua tese, Agamben defende que esta é a tradução correta no lugar das traduções modernas que verteram o sentido para “aniquilar” ou “destruir”. Isso o leva a identificar que *katargéo* se opõe a forma ativa “*energéo*”, que significa “tornar ativo”, “por em ação”, e que, tendo em conta que Paulo conhecia a relação entre ato/potência, torna-se evidente que “*katargéo* indica la acción de salir del ámbito de la *enérghia* [ato]”.⁴⁵⁴ A crítica paulina à lei pode ser assim interpretada:

[...] esta potencia [messiânica] ejerce su efecto en la esfera de la ley y sus obras no simplemente negándolas o aniquilándolas, sino desactivándolas, haciéndolas inoperantes, no-ya-en-obra. Y éste es el sentido del verbo *katargéo*: **como en la ley (*nomos*) la potencia de la promesa se transpone en obras y en preceptos obligatorios, así, ahora, el tiempo mesiánico hace inoperantes estas obras, las restituye al estado de potencia en la forma de la inoperabilidad y de la ineficacia. Lo mesiánico no es la destrucción, sino la desactivación y la inejecutabilidad de la ley.** [...] Sólo en cuanto el mesías hace inoperante al *nomos* (la ley), **lo hace salir del acto y lo restituye a la potencia**, puede ser visto como *telos*: a la vez fin y cumplimiento de la ley. Es posible llevar la ley a su cumplimiento sólo si esta ley ha sido restituida al estado de inoperabilidad de la potencia. [...] La *katárgesis* mesiánica no elimina simplemente, sino que conserva y lleva a su cumplimiento.⁴⁵⁵

⁴⁵³ AGAMBEN, 2006a, p. 97. O filósofo italiano (2006a, p. 98) enfatiza que este é um verbo essencialmente neotestamentário, e predominantemente paulino; de modo que, antes do apóstolo, a forma *argéo* era utilizada nos “Setenta” para a tradução de um verbo hebreu que significava o repouso do sábado – e que este contexto provavelmente não era de desconhecimento de Paulo.

⁴⁵⁴ AGAMBEN, 2006a, p. 98.

⁴⁵⁵ AGAMBEN, 2006a, p. 99, **grifo meu**. Neste ponto Agamben (2006a, p. 100-2) anuncia uma descoberta sobre a vida póstuma do verbo *kartagéo*. Segundo o filósofo italiano, Lutero traduz o verbo grego em questão por *Aufheben* (palavra com duplo significado, abolir e conservar), justamente o termo sobre o qual Hegel fundará sua dialética, séculos mais tarde.

Perguntando-se acerca de como é possível pensar a lei sob o efeito da *katárgesis* messiânica, Agamben retoma o paradigma do estado de exceção de Carl Schmitt, em que a norma que se aplica desaplicando-se é uma norma que está na forma de autossuspensão.⁴⁵⁶

Evidente, porém, que a questão em Paulo deve ser lida dentro do seu contexto messiânico. Para o apóstolo, a lei (a Torá) opera estabelecendo divisões, de modo que o evento messiânico (que depende da fé) agiu sobre este princípio fundamental da lei realizando uma divisão sobre a divisão (de judeus e não-judeus), da qual deriva um resto.⁴⁵⁷ Este resto não é uma porção numérica, mas significa a impossibilidade tanto do “todo” quanto da “parte” coincidirem consigo mesmo, e nisso reside a sua condição soteriológica: “el resto es precisamente lo que impide a las divisiones ser exhaustivas [...]. El resto no es tanto el objeto de la salvación cuanto, más bien, su instrumento, lo que propiamente lo hace posible.”⁴⁵⁸

É essa noção de resto, como resultado da divisão da divisão produzida em razão da fé, que faz com que não se possa mais distinguir um dentro (*énnomos*) ou um fora da lei (*ánomos*) e, portanto, segundo Agamben, essa é a figura da desativação messiânica da lei: “El resto es una excepción llevada hasta el extremo, conducida hasta su formulación paradójica [...] la ley que se aplica desaplicándose corresponde ahora un gesto – la fe – que la hace inoperante y la lleva a su cumplimiento”.⁴⁵⁹ A “lei da fé” (*nomos písteos*) define-se, então, como uma manifestação de uma “justiça sem lei”, mas que não é negação, senão a realização e o cumprimento da lei.⁴⁶⁰

3.3. Entre todos os temas percorridos até aqui, correm alguns elementos subterrâneos na forma de premissas, através dos quais foi possível articular conceitos, mas que, agora, necessariamente devem emergir.

⁴⁵⁶ AGAMBEN, 2006a, p. 105.

⁴⁵⁷ AGAMBEN, 2006a, p. 53-4. Neste sentido (2006a, p. 56): “Esto significa que la división mesiánica introduce en la partición nomística de los pueblos un resto, y que judíos y no-judíos son constitutivamente ‘no todos’.”

⁴⁵⁸ AGAMBEN, 2006a, p. 61.

⁴⁵⁹ AGAMBEN, 2006a, p. 106-7.

⁴⁶⁰ AGAMBEN, 2006a, p. 107. Neste sentido (2006a, p. 108): “La plenitud, el pléroma mesiánico de la ley es una *Aufhebung* del estado de excepción, una absolutización de la *katárgesis*.” Aqui talvez possamos ler uma resposta àquela aproximação que Agamben faz entre Schmitt e Benjamin, em “Estado de Exceção” (2004, p. 96).

Vimos em um percurso que deu preferência à composição dos paradigmas jurídico, político e governamental (no fundo, indissociáveis); trata-se, agora, de abordar a porção individual, ou seja, o material humano, que alimenta o seu funcionamento.

Em “O aberto”,⁴⁶¹ Agamben investiga o conceito de “vida” e a história da constituição do “homem”. Na realidade, uma das primeiras constatações do texto é a de que “vida” nunca foi propriamente conceituada enquanto tal (enquanto algo em si, como um dado *a priori*), pelo contrário, “vida” aparece na história da cultura ocidental como se fosse “aquilo que não pode ser definido, mas que, precisamente por isso, deve ser incessantemente articulado e dividido”.⁴⁶² Na contramão do fluxo que propõe, desde a antiguidade, descrever o homem enquanto articulação “de um corpo e de uma alma, de um vivente e um *logos* [...]”, Agamben propõe pensar o homem como “aquilo que resulta da desconexão destes dois elementos e investigar não o mistério metafísico da conjunção, mas aquele prático e político da separação”: o que está posto em jogo é a desconexão fundamental entre homem e animal.⁴⁶³

Na história da produção do humano, a demarcação entre homem e animal é feita pela linguagem, mas o fato desta tampouco ser um dado natural faz com que a “máquina antropológica” – tanto na sua versão antiga quanto na moderna – opere entre as oposições (homem/animal, humano/inumano) “através de uma exclusão (que é já, ainda e sempre, uma captura) e de uma inclusão (que é já, ainda e sempre, uma exclusão)”.⁴⁶⁴ Trata-se, portanto, de um espaço de exceção, em que há uma incessante decisão que movimenta as cesuras sob o plano vazio da vida nua.⁴⁶⁵ Desse modo: “Tornar inoperante a máquina que governa a nossa concepção do homem significará [...] exibir o vazio central, o hiato que separa – no homem – o homem e o animal, arriscar-se neste vazio: suspensão da suspensão, *shabat* tanto do animal como do homem”.⁴⁶⁶ E daqui já podemos entrever a noção de que a condição sabática do homem é aquilo que permite a decisão sobre a sua vida.

Se esta explicação (re)lança luz sobre a vida nua, o conceito de “dispositivo” nos informa sobre o entendimento de Agamben a respeito

⁴⁶¹ Título original: *L'Aperto. L'uomo e l'animale*, 2002. Aqui referenciado: AGAMBEN, 2012c.

⁴⁶² AGAMBEN, 2012c, p. 25, *grifo do autor*.

⁴⁶³ AGAMBEN, 2012c, p. 29.

⁴⁶⁴ AGAMBEN, 2012c, p. 57.

⁴⁶⁵ AGAMBEN, 2012c, p. 56-8.

⁴⁶⁶ AGAMBEN, 2012c, p. 125.

dos processos de subjetivação do indivíduo – ou, mais especificamente, de sujeição ao governo. No texto “O que é um dispositivo?”⁴⁶⁷ o filósofo italiano indaga o uso deste termo por Foucault,⁴⁶⁸ mas o que lhe é decisivo é a sua tradução latina – *dispositio* – e a que esta remete – *oikonomia*. Desvinculando-se do uso foucaultiano, Agamben propõe uma divisão entre, de um lado, “seres vivos”, e de outro, “dispositivos nos quais estes estão incessantemente capturados”; ou, por outras palavras, entre ontologia das criaturas e *oikonomia* dos dispositivos que procura governá-las para o bem. Assim, para Agamben, dispositivo é “qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres vivos”.⁴⁶⁹

Agamben radicaliza a generalização de Foucault, de modo que dispositivo não é só aquilo que se encontra em uma evidente relação de poder, mas também aquilo que parece não ter relação alguma, como “a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro [...] e – por que não – a linguagem mesma”.⁴⁷⁰ E é entre esses dois termos que surge o “sujeito”: “Chamo sujeito o que resulta da relação e, por assim dizer, do corpo-a-corpo entre os vivos e os dispositivos”.⁴⁷¹

Conforme nota o filósofo, “na raiz de cada dispositivo está [...] um desejo demasiadamente humano de felicidade, e a captura e a subjetivação deste desejo em uma esfera separada constitui a potência

⁴⁶⁷ AGAMBEN, 2005b.

⁴⁶⁸ Agamben (2005b, p. 9) pretende demonstrar que “dispositivo” é um termo técnico decisivo na estratégia de pensamento de Foucault. Embora Foucault não tenha definido o que era um “dispositivo”, o filósofo italiano tenta agrupar em três pontos uma definição possível: 1) “É um conjunto heterogêneo, que inclui virtualmente qualquer coisa, linguístico e não-linguístico no mesmo título: discursos, instituições, edifícios, leis, medidas de segurança, proposições filosóficas etc. O dispositivo em si mesmo é a rede que se estabelece entre esses elementos; 2) O dispositivo tem sempre uma função estratégica concreta e se inscreve sempre em uma relação de poder; 3) É algo de geral (um *reseau*, uma “rede”) porque inclui em si a episteme, que para Foucault é aquilo que em uma certa sociedade permite distinguir o que é aceito como um enunciado científico daquilo que não é científico. Segundo Agamben, Foucault utiliza “dispositivo” no lugar dos “universais” (2005b, p. 11).

⁴⁶⁹ AGAMBEN, 2005b, p. 13.

⁴⁷⁰ AGAMBEN, 2005b, p. 13

⁴⁷¹ AGAMBEN, 2005b, p. 13

específica do dispositivo”.⁴⁷² Mas se os dispositivos modernos implicavam um processo de subjetivação, “sem o qual o dispositivo não [podia] funcionar como dispositivo de governo, mas se [reduzia] a um mero exercício de violência”,⁴⁷³ os dispositivos no estado atual do capitalismo contemporâneo não realizam mais que um processo de dessubjetivação, e não mais uma subjetivação, visto que não dão lugar a um novo sujeito.⁴⁷⁴ Para Agamben, essa condição subjetiva está na raiz do “eclipse da política” e do “triunfo da *oikonomia*”.⁴⁷⁵

Mas, “de tudo isso se precisa sair ou se trata de entender, entender melhor?” – conforme a pergunta de Belardinelli a Agamben.⁴⁷⁶ A resposta, contudo, não conta com a mesma simplicidade da interrogação. O que está em questão é o conceito de inoperosidade.

Na parte final de “O Reino e a Glória”, Agamben perscruta a ligação especial entre glória e inoperosidade.⁴⁷⁷ Enquanto aquilo que “nomeia o fim último do homem e a condição que sucede ao Juízo Universal, a glória coincide com a cessação de toda atividade e de toda obra”.⁴⁷⁸

Conforme vimos, a tradição judaica atribuída à inoperosidade o repouso do sábado, e esta, por excelência, como a condição mais própria de Deus – em que sagrada é a cessação de toda obra no sétimo dia –, bem como aquilo que constitui o objeto da espera escatológica.⁴⁷⁹ Em proximidade com essa noção, Paulo, que tinha conhecimento do contexto judaico, relaciona sabatismo à inoperosidade e à beatitude no Reino.⁴⁸⁰ Dessa forma, segundo Agamben, a concepção cristã de Reino é fortemente marcada por este vínculo entre condição escatológica,

⁴⁷² AGAMBEN, 2005b, p. 14. A estratégia de Agamben frente aos dispositivos é de restituir ao *uso comum*, o que ele chama de “profanação”, a saber (2005, p. 14): “A profanação é o contradispositivo que restitui ao uso comum aquilo que o sacrifício havia separado e dividido”. Trataremos da noção de “profanação” no próximo ponto.

⁴⁷³ AGAMBEN, 2005b, p. 14. Ainda neste sentido (2005b, p. 15): “O dispositivo é, na realidade, antes de tudo, uma máquina que produz subjetivações, e só enquanto tal é uma máquina de governo.”.

⁴⁷⁴ AGAMBEN, 2005b, p. 15

⁴⁷⁵ AGAMBEN, 2005b, p. 15.

⁴⁷⁶ BELARDINELLI, 2007, sem página.

⁴⁷⁷ Conforme o anúncio da introdução, estas as páginas constituem o centro oculto para o qual o livro teria sido escrito (AGAMBEN, 2011a, p. 11).

⁴⁷⁸ AGAMBEN, 2011a, p. 261.

⁴⁷⁹ AGAMBEN, 2011a, p. 261.

⁴⁸⁰ AGAMBEN, 2011a, p. 262.

sábado e inoperosidade, em que o “sabatismo nomeia a glória escatológica, que é, em sua essência, inoperosidade”.⁴⁸¹ Quando o tema chega a Agostinho, a relação entre inoperosidade e os bem-aventurados torna-se problemática – aliás, segundo Agamben, o “problema teológico supremo”. O teólogo, por falta de melhor expressão, descreve essa condição eterna, que não era nem um fazer (ação) e nem um não fazer (*otium*), como um “tornar-se sábado”.⁴⁸²

Questionando-se sobre este problema que liga glória e sabatismo, Agamben afirma que “o mistério inenarrável” que a glória procura esconder é da figura de Deus antes da criação do mundo e depois do governo providencial; esta figura, que não é de ação e nem de governo, é a inoperosidade divina:

A glória, tanto na teologia quanto na política, é justamente aquilo que toma o lugar daquele vazio impensável que é a inoperosidade do poder; e, no entanto, é precisamente essa indizível vacuidade que nutre e alimenta o poder (ou melhor, o que a máquina do poder transforma em nutrimento). Isso significa que o centro do dispositivo governamental, o limiar em que Reino e Governo se comunicam e se distinguem sem cessar é, na verdade, vazio, é apenas sábado e *katapausis*. No entanto, **essa inoperosidade é tão essencial para a máquina que deve ser assumida e mantida a qualquer preço em seu centro na forma de glória.**⁴⁸³

O filósofo italiano sustenta que, conforme a “iconografia do poder”, essa vacuidade central da glória pode ser exemplarmente ilustrada na “imagem do trono vazio”.⁴⁸⁴ Nesse sentido, a “adoração de um trono vazio”, com raízes na antiguidade, tem seu ápice cultural no âmbito cristão. E embora a imagem seja interpretada pelos historiadores como símbolo da realeza tanto divina quanto profana, a *hetoimasia tou thronou* cristã possui um contexto escatológico (no livro do Apocalipse de João 4, 1-11) que está relacionado com a doxologia litúrgica, com

⁴⁸¹ AGAMBEN, 2011a, p. 262.

⁴⁸² AGAMBEN, 2011a, p. 263.

⁴⁸³ AGAMBEN, 2011a, p. 264-5, **grifo meu**.

⁴⁸⁴ AGAMBEN, 2011a, p. 265.

respeito à qual aquelas explicações não dão conta.⁴⁸⁵ Igualmente, tanto no âmbito da Septuaginta quanto na tradição judaica, a figura do trono não foi preparada, mas era algo que já estava pronto desde a eternidade, e, segundo Agamben, é isso que permite afirmar que “*o trono vazio não é um símbolo da realeza, mas da glória*”.⁴⁸⁶

Através da imagem do trono vazio, vem à tona, então, o artifício (ou dispositivo) implícito na glória:⁴⁸⁷ “Seu objetivo é capturar no interior da máquina governamental – para transformá-la no motor secreto desta – aquela impensável inoperosidade que constitui o último mistério da divindade”. Glória deve ser entendida aqui no seu sentido amplo, abrangendo tanto a inoperosidade divina (glória objetiva), quanto glorificação, em que a “inoperosidade humana celebra seu sábado eterno”.⁴⁸⁸ Sendo assim, Agamben lança mão da sua “estratégia epistemológica”,⁴⁸⁹ para perceber na coincidência entre o teológico e o profano um acesso ao “arcano central do poder”:

Começamos a compreender agora por que doxologia e cerimonial são tão essenciais para o poder. Neles estão em questão a captura e a inscrição em uma esfera separada da inoperosidade central da vida humana. A *oikonomia* do poder põe firmemente em seu centro, na forma de festa e glória, aquilo que aparece diante dos seus olhos como a inoperosidade do homem e de Deus, inoperosidade que não se pode olhar. **A vida humana é inoperosa e sem objetivo, mas é justamente essa *argia* e essa ausência de objetivo que tornam possível a operosidade incomparável da espécie humana. O homem se devotou à produção e ao trabalho, porque em sua essência é privado de obra, porque é por excelência um animal sabático.** E assim como a

⁴⁸⁵ AGAMBEN, 2011a, p. 266-7.

⁴⁸⁶ AGAMBEN, 2011a, p. 267. Conforme o trecho (2011a, p. 267): “A glória precede a criação do mundo e sobrevive ao seu fim. E o trono está vazio não só porque a glória, mesmo coincidindo com a essência divina, não se identifica com esta, mas também porque ela é, em seu íntimo, inoperosidade e sabatismo. O vazio é a figura soberana da glória.”.

⁴⁸⁷ AGAMBEN, 2011a, p. 267.

⁴⁸⁸ AGAMBEN, 2011a, p. 267-8.

⁴⁸⁹ Em que transita entre sagrado-profano, teológico-político-filosófico.

máquina da *oikonomia* teológica só pode funcionar se inserir em seu centro um limiar doxológico em que trindade econômica e trindade imanente transitam litúrgica (ou seja, política) e incessantemente de uma para outra, assim também o dispositivo governamental funciona porque capturou em seu centro vazio a inoperosidade da essência humana. **Essa inoperosidade é a substância política do Ocidente, o nutrimento glorioso de todo poder.** Por isso, festa e ociosidade afloram sem cessar nos sonhos e nas utopias políticas do Ocidente e, da mesma maneira, neles naufragam continuamente. Esses sonhos e utopias são os restos enigmáticos que a máquina econômico-teológica abandona nos campos de batalha da civilização e sobre os quais os homens voltam de tempos em tempos a interrogar-se inútil e nostalgicamente. Nostalgicamente, porque parecem conter algo que pertence ciosamente à essência humana; e inutilmente, porque nada mais são, na realidade, do que resíduos do combustível imaterial e glorioso que o motor da máquina queimou em seu curso irreprimível.⁴⁹⁰

Agamben pergunta-se, então, “por que o poder precisa da inoperosidade e da glória?”, e, “além disso, é possível pensar a inoperosidade fora do dispositivo da glória?”.⁴⁹¹ Seguindo a sua orientação epistemológica, o filósofo observa que na teologia, tanto judaica quanto cristã, o que está em jogo no dispositivo da glória é a “vida eterna” (*chayye ‘olam, zōē aiōnios*) – esta é a recompensa que cabe aos justos no “éon futuro”.

Em Paulo, o tema da “vida eterna” diz da “qualidade especial da vida no tempo messiânico”. No messianismo paulino, a inoperosidade “antecipa no presente o sabatismo do Reino: *hōs mē*, o ‘como se não’”, e a presença do Messias cumpre e, ao mesmo tempo, torna inoperosa a lei

⁴⁹⁰ AGAMBEN, 2011a, p. 268, **grifo meu**. Segundo Agamben (2011a, p. 268-9) a ideia de uma “inoperosidade constitutiva da humanidade” surge de uma passagem da *Ética a Nicômacos* de Aristóteles, mas que logo depois é abandonada, sendo retomada somente por Averróis, no século XII.

⁴⁹¹ AGAMBEN, 2011a, p. 269.

[*katargein*].⁴⁹² De igual maneira, a condição “como se não” (*hōs mē*) conserva e, ao mesmo tempo, desativa “no tempo presente todas as condições jurídicas e todos os comportamentos sociais dos membros da comunidade messiânica”.⁴⁹³ Assim, comenta Agamben:

Viver no Messias significa justamente anular e tornar inoperosa em cada instante e em cada aspecto a vida que vivemos, fazer aparecer nela a vida pela qual vivemos, que Paulo chama de a ‘vida de Jesus’ (*‘zōē tou Iesou’*, *zōē* e não *bios*!) [...] A vida messiânica é a impossibilidade da vida de coincidir com uma forma predeterminada, a revogação de todo *bios* para abri-lo para a *zōē tou Iesou*. E a inoperosidade que aqui acontece não é simples inércia ou repouso, mas é, ao contrário, a operação messiânica por excelência.⁴⁹⁴

Neste sentido, Agamben corrobora a tese de que para Paulo, no tema da escatologia, “a vida eterna se colocará decididamente sob o signo da glória”; mas, o problemático é que o messianismo paulino não se identifica com a escatologia, e aquilo que foi deixado intencionalmente na indeterminação, a glória (no seu âmbito futuro), “é articulado e desenvolvido pelos teólogos em uma doutrina do corpo glorioso dos bem-aventurados”.⁴⁹⁵ Sobre este ponto de desdobramento, o filósofo italiano posiciona-se:

Por um dispositivo que já nos é familiar, a **doutrina da vida messiânica acaba sendo substituída pela doutrina da vida gloriosa**, que isola a vida eterna e sua inoperosidade em uma esfera privada. **A vida, que tornava inoperosa toda forma, agora se torna ela mesma forma na glória**. Impassibilidade, agilidade, sutileza e

⁴⁹² AGAMBEN, 2011a, p. 270.

⁴⁹³ AGAMBEN, 2011a, p. 270. Neste sentido (2011a, p. 271): “Sob o signo do ‘como se não’, a vida não pode coincidir com ela mesma e divide-se em uma vida que vivemos (*vitam quam vivimus*, o conjunto dos fatos e dos acontecimentos que definem nossa biografia) e uma vida para que e em que vivemos (*vita qua vivimus*, o que torna a vida vivível e dá a ela um sentido e uma forma)”.

⁴⁹⁴ AGAMBEN, 2011a, p. 271.

⁴⁹⁵ AGAMBEN, 2011a, p. 271.

clareza tornam-se assim as características que identificam, segundo os teólogos, a vida do corpo glorioso.⁴⁹⁶

Estes três elementos descritos, mais que sugerir um certo movimento dentro da obra agambeniana (que pode ser ilustrado pelas datas de publicação, respectivamente, 2002, 2005 e 2007, e que informam o contexto em que figuram no conjunto da obra), apontam para três níveis de compreensão indissociáveis, a saber: a condição biopolítica (no sentido que Agamben utiliza) da vida nua, o governo das formas de vida através dos dispositivos e, por fim, a captura do elemento original da politicidade (descrito na figura da inoperosidade da *zōē aiōnios*) pela glória.⁴⁹⁷ Neste sentido, a *katárgesis* messiânica, que desativa a lei, vê-se presa na glória/glorificação – e aquilo que seria o substrato humano do tempo messiânico, a saber, a vida que não coincide com nenhuma forma, torna-se combustível de governo de todas as possíveis formas de vida.

3.4. Podemos dizer que o tema da potência é um dos mais importantes na obra de Agamben. Amparado em Aristóteles, os temas relativos à “potência de” e “potência de não” perpassam a maioria dos seus escritos. Neste sentido, o texto que serviu de base para uma conferência em 1987, intitulado “A potência do pensamento”, estabelece quase todos os pontos de sustentação dos demais textos que tangenciaram aquela problemática.⁴⁹⁸

Agamben vê na doutrina aristotélica da potência algo como uma “arqueologia da subjetividade”, isto é, “a forma com a qual o problema do sujeito se anuncia a um pensamento que ainda não tem essa noção”.⁴⁹⁹ Ou seja, a afirmação de que o homem possui uma “faculdade” é uma afirmação que, movimentando-se no campo da

⁴⁹⁶ AGAMBEN, 2011a, p. 271, **grifo meu**.

⁴⁹⁷ Frente a estes aspectos da obra de Agamben, talvez possamos propor uma pergunta: há algo mais *fundamental* que *histórico* nessa hegemonia do econômico? Pois, talvez seja pelo econômico que se revela uma (não)substância humana, como o animal que tem que lutar pela sua sobrevivência, da qual, somente então, pode surgir uma politicidade (aí, então, necessariamente) humana.

⁴⁹⁸ A exemplo de “A comunidade que vem”, “Barterbly, ou da contingência” e “Homo Sacer I”, aos quais ainda poderíamos acrescentar “O tempo que resta” e, por fim, “O Reino e a Glória”.

⁴⁹⁹ AGAMBEN, 2006b, p. 14.

potência, permite exprimir “o modo em que uma certa atividade é separada de si mesma e destinada a um sujeito, o modo em que um ser vivo “tem” a sua práxis vital”; É dizer: “Aquilo que é assim ‘tido’ não é uma simples ausência, mas tem na realidade a forma de uma privação [...], ou seja, de algo que atesta a presença daquilo que falta no ato. Ter uma potência, ter uma faculdade significa: ter uma privação”.⁵⁰⁰

O movimento decisivo desta doutrina está na defesa de Aristóteles da tese de que toda potência é constitutivamente impotência. Agamben traduz e interpreta a passagem em questão da seguinte forma:

‘A impotência (*adynamia*)’, ele [Aristóteles] escreve (1046a 29-32), ‘é uma privação contrária à potência (*dynamis*). Toda potência é impotência do mesmo e em relação ao mesmo (do qual é potência) (*tou autou kai kata to auto pasa dynamis adynamia*)’. *Adynamia*, impotência não significa aqui ausência de toda potência, mas potência de não (-passar ao ato), *dynamis me energein*. [...] É essa relação que constitui, para Aristóteles, a essência da potência. **O ser vivo, que existe no modo da potência, pode a própria impotência, e apenas dessa forma possui a própria potência. Ele pode ser e fazer porque se mantém relacionado ao próprio não ser e não-fazer. **Na potência, a sensação é constitutivamente anestesia, o pensamento não-pensamento, a obra inoperosidade.** [...] Potente é aquilo que acolhe e deixa acontecer o não ser e esse acolher do não ser define a potência como passividade e paixão fundamental. E é nesse dúplice caráter da potência que, como é evidente no próprio termo com o qual Aristóteles expressa o contingente (*to endechomenon*), radica-se o problema da contingência, da possibilidade de não ser.⁵⁰¹**

⁵⁰⁰ AGAMBEN, 2006b, p. 14.

⁵⁰¹ AGAMBEN, 2006b, p. 20-1, **grifo meu.**

Neste sentido, a “passagem ao ato não anula nem exaure a potência, mas esta se conserva no ato como tal e marcadamente na sua forma eminente de potência de não (ser ou fazer)”.⁵⁰²

Essa impotência cooriginária à potência é fonte no humano da sua incomensurável potência. Isso porque, diferente de outros seres vivos que possuem uma potência específica, conforme a sua natureza, “o homem é o animal que *pode a própria impotência*”, e por isso, a “grandeza da sua potência é medida pelo abismo da sua impotência”.⁵⁰³

Se voltarmos, então, à análise da operação realizada pela *katargéo* messiânica, vemos que ali a relação de inoperosidade faz com que a potência passe ao ato e alcance seu fim (*telos*) não na forma de força ou *ergon*, mas na debilidade, na *asthéneia*.⁵⁰⁴ “Pablo formula este principio de inversión mesiánica de la relación potencia-acto en el célebre pasaje en el que, cuando suplica al Señor que lo libere de la espina clavada en su carne, siente que Aquel le responde: ‘La potencia se cumple en la debilidad (*dýnams en asthenéia teleítai*)’ (2Cor 12, 9), reforzado en el versículo siguiente: ‘Cuando soy débil, entonces soy poderoso’.” Vemos aqui, portanto, o tema da privação (*stéresis*) e impotência (*adynamía*) como constitutiva da potência.⁵⁰⁵ “Para Pablo la potencia mesiánica no se agota en su obra, *ergon*, sino que permanece potente en ella en la forma de la debilidad. En este sentido, la *dýnamis* mesiánica es constitutivamente ‘débil’.”. Ou seja, a *katargésis* (inoperosidade; *katargéos*, tornar inoperante) é a operação de reconstituição da potência (ou, de retomada da potência) – e por isso suspende a lei, na qual a ênfase está na obra (no ato) e, ao mesmo

⁵⁰² AGAMBEN, 2006b, p. 26. Neste contexto surge a interpretação que dá nome ao ensaio (AGAMBEN, 2006b, p. 28): “Aquilo que a tradição filosófica habituou-nos a considerar como o vértice do pensamento e, ao mesmo tempo, como o próprio cânone da *energeia* e do ato puro – o pensamento do pensamento – é, na verdade, a doação extrema da potência a si mesma, a figura completa da potência do pensamento.”.

⁵⁰³ AGAMBEN, 2006b, p. 22. Se observarmos de perto o que quer dizer a “incomensurável potência do humano”, talvez, veremos que significa justamente a sua condição inoperosa - e incomensurável não assume somente a conotação de possibilidades, mas também a noção de temporalidade; ou seja, se o homem é inoperoso por essência, o é para a vida toda (tanto para a vida messiânica quanto para a vida eterna).

⁵⁰⁴ AGAMBEN, 2006, p. 98-9.

⁵⁰⁵ AGAMBEN, 2006, p. 99.

tempo, a cumpre, na medida em que é potente (de e de não); e por isso aqui a analogia com o paradoxo da soberania é precisa.⁵⁰⁶

Mas, se a vida humana é inoperosa, o que difere a *katárgesis* messiânica da inoperosidade que surge no final de “O Reino e a Glória”?⁵⁰⁷ Ou, o que significa tornar inoperosa a máquina que captura a inoperosidade (e não simplesmente o ato, ou, as formas de vida)?

Parece-me, aqui, que a mudança de orientação que “O Reino e a Glória” introduz na pesquisa de Agamben, deslocando o seu ponto máximo da crítica da soberania para o governo,⁵⁰⁸ bem como, da vida nua para a captura da inoperosidade, fez com que também a “proposta messiânica” se alterasse em alguma medida. Mas, vale salientar que esta mudança não implica numa revogação dos pontos anteriores, e sim numa adição.

É nos últimos dois parágrafos de “O Reino e a Glória” que Agamben sutilmente faz essas alterações. E, ao invés de recorrer à doutrina da potência de Aristóteles que subjaz à desativação messiânica, o filósofo italiano traz ao contexto uma descrição espinosiana:

Espinosa chama de ‘contemplação da potência’ uma inoperosidade interna, por assim dizer, à própria operação, uma ‘práxis’ *sui generis* que consiste em tornar inoperosa toda potência de agir e de fazer específica. **A vida, que contempla a (própria) potência de agir, torna-se inoperosa em todas as suas operações, vivendo apenas a (sua) vivibilidade.** Escrevemos ‘própria’ e ‘sua’ entre parênteses, porque somente pela contemplação da potência, que torna inoperosa toda *energeia* específica, algo como a experiência

⁵⁰⁶ “La *katárgesis* mesiânica no elimina simplemente, sino que conserva y lleva a su cumplimiento” (AGAMBEN, 2006a, p. 100).

⁵⁰⁷ E que, por assim dizer, justifica a realização de toda a pesquisa, e não somente uma denúncia do messianismo traído de Paulo pela teologia cristã (AGAMBEN, 2011a, p. 271, o que teria bastado se não houvesse diferenças na compreensão).

⁵⁰⁸ Esta constatação pode ser ilustrada pelos seguintes trechos (AGAMBEN, 2011a, p. 159; 299, *grifo do autor*): “Não são tanto os efeitos (o Governo) que dependem do ser (do Reino), mas o ser consiste sobretudo em seus efeitos”; “*O que nossa investigação mostrou é que o verdadeiro problema, o arcano central da política, não é a soberania, mas o governo, não é Deus, mas o anjo, não é o rei, mas o ministro, não é a lei, mas a polícia – ou seja, a máquina governamental que eles formam e mantêm em movimento.*”.

de um ‘próprio’ e de um ‘si’ é possível. **O si, a subjetividade, é aquilo que se abre como uma inoperosidade central em cada operação, como a viv-ibilidade de toda vida.** Nessa inoperosidade, a vida que vivemos é apenas a vida através da qual vivemos, apenas nossa potência de agir e de viver, nossa ag-ibilidade e nossa viv-ibilidade. O *bios* coincide nesse caso, sem resíduos, com a *zōē*.

E, por fim, contrapõe essa práxis ao próprio Aristóteles:

Compreende-se agora a função essencial que a tradição da filosofia ocidental atribuiu à vida contemplativa e à inoperosidade: a práxis propriamente humana é um sabatismo, que, tornando inoperosas as funções específicas do ser vivo, abre-as em suas possibilidades. **Contemplação e inoperosidade são, nesse sentido, os operadores metafísicos da antropogênese, que, libertando o vivente homem de seu destino biológico ou social, destinam-no àquela dimensão infindável que estamos habituados a chamar de política.** Contrapondo a vida contemplativa à vida política como ‘dois *bioi*’, Aristóteles fez com que, por muito tempo, tanto a política quanto a filosofia perdessem o rumo e, ao mesmo tempo, delineou o paradigma sobre o qual se modelaria o dispositivo economia-glória. **O político não é nem *bios* nem *zōē*, mas a dimensão que a inoperosidade da contemplação, ao desativar as práticas linguísticas e corpóreas, materiais e imateriais, incessantemente abre e confere ao ser vivo.** Por isso, na perspectiva da *oikonomia* teológica, cuja genealogia traçamos aqui, nada é mais urgente que a inclusão da inoperosidade nos próprios dispositivos. *Zōē aiōnios*, vida eterna, é o nome desse centro inoperoso do humano, dessa ‘substância’ política do Ocidente que a máquina da economia e da glória busca continuamente capturar em seu interior.

Podemos, então, refletir que o que a máquina governamental captura com a *zōē aiōnios* é a própria impotência constitutiva da

potência do homem; ou seja, ao capturar a inoperosidade, a máquina impede ao homem a sua própria impotência. Mais que exigir o ato - como o faz o paradigma da lei (e da soberania) - a máquina governamental se nutre da inoperosidade (potência-impotência) e a lança de volta aos sujeitos numa doce provocação litúrgica ao ato. Por isso, a desativação da lei aqui não tem sentido se não é retomado dos dispositivos de governo essa esfera mais íntima do humano. O estado tendencial de anarquia da lei desativada, sem a assunção da condição inoperosa, só serve de base anárquica para uma nova constituição de governo (*oikonomia*).

Neste sentido, são extremamente significativos aqueles protestos que têm surgido recentemente,⁵⁰⁹ cuja principal característica é a ausência de uma pauta de reivindicação precisa - justamente como a nostalgia daquela inoperosidade. Mas a pergunta que a máquina proporciona imediatamente como resposta é: "o que vocês querem?"; e é justamente isso, uma provocação a uma resposta (ou seja, a passar novamente a uma cadeia infinita de atos) que impulsiona novamente o funcionamento da máquina; em suma, o que a máquina captura é possibilidade de uma condição desejante da política.

⁵⁰⁹ Refiro-me, de forma muito abrangente, à onda de protestos que surgiu desde a última crise financeira em 2008. Vale lembrar que em "A comunidade que vem", Agamben deu como exemplo da luta pela "política que vem", justamente manifestações ocorridas na China em que não havia uma pauta de reivindicações precisas (AGAMBEN, 2013c, p. 77). Neste sentido, concordo com a homogeneidade que Pinto Neto (2013, sem página) indica: "Há uma linha de continuidade entre os movimentos espalhados pelo mundo em 1968, os protestos anti-globalização dos anos 90 e os movimentos das diversas "Primaveras", começando pela Primavera Árabe, passando pelo 15-M e Occupy Wall Street até as recentes revoltas na Grécia, Chile, Egito (novamente), Brasil, Turquia e outros países. Apesar das diferenças, movimentos contra as ditaduras na América Latina, o totalitarismo do bloco soviético, a Guerra Fria, a estagnação e o moralismo da sociedade burguesa, o domínio transnacional avassalador do capitalismo enquanto nova *pax* mundial, as cleptocracias do Oriente Médio, a plutocracia do capital financeiro, a corrupção generalizada e a destruição dos espaços urbanos têm um comum a Grande Recusa, que é também, ao mesmo tempo, um devir-revolucionário." De fato, essas revoltas são distintas daquelas reivindicações e moções levadas a diante pela noção clássica de proletariado. Mas discordo deste autor no que tange a uma "hipótese anarquista", justamente pela íntima conexão entre anarquia e governo, que já foi debatida aqui.

Por isso, a proposta que Agamben apresenta vem acompanhada de uma crítica da divisão de Aristóteles em dois tipos de vida qualificada: política se mostrou em si a *poss-ibilidade* (potência) da vida (vivibilidade) e que, por isso, igualmente pode ser contemplada – o que, talvez, poderíamos descrever como uma inoperosidade do “próprio” inoperante.⁵¹⁰

Interessante, nesse sentido, o exemplo com que Agamben ilustra essa operação. A “poesia”, para o filósofo italiano, “é justamente a operação linguística que torna inoperosa a língua – ou, nos termos de Espinosa, o ponto em que a língua, que desativou suas funções comunicativas e informativas, repousa em si mesma, contempla sua potência de dizer”. E é assim, neste contexto, Agamben deixa um encargo como legado: “O que a poesia realiza em favor da potência de dizer, a política e a filosofia devem realizar em favor da potência de agir. Tornando inoperosas as operações econômicas e biológicas, elas mostram o que *pode* o corpo humano, abrindo-o para um novo, possível uso”.⁵¹¹

3.5. No livro intitulado “Sobrevivência dos vaga-lumes”,⁵¹² Georges Didi-Huberman parte da análise de um texto de Pasolini sobre o “desaparecimento dos vaga-lumes”, para postular a inapagável possibilidade de resistência que, assim como a imagem dos vaga-lumes, pode se dar apenas em “brilhos passageiros, ainda que fracamente luminosos”.⁵¹³

Interessa-nos, aqui, a análise que Didi-Huberman faz da obra de Agamben numa contraposição entre imagem e horizonte:

A imagem se caracteriza por sua intermitência, sua fragilidade, seu intervalo de aparições, de desaparecimentos, de reaparições e de redesaparecimentos incessantes. É, então, uma coisa bem diferente pensar a saída messiânica como imagem (diante da qual não se poderá durante muito tempo mais acalantar ilusões, uma vez que ela desaparecerá *logo*) ou como *horizonte*

⁵¹⁰ Ou, também poderíamos pensar que esta proposta radicaliza a situação que Agamben descreveu como a potência do pensamento, como aquela “doação extrema da potência a si mesma” (2006b, p. 28).

⁵¹¹ AGAMBEN, 2011a, p. 274.

⁵¹² DIDI-HUBERMAN, 2011.

⁵¹³ DIDI-HUBERMAN, 2011, p. 25; 43.

(que apela para uma crença unilateral, orientada, apoiada no pensamento de um além permanente, na espera de seu futuro *sempre*). **A imagem é pouca coisa: resto ou fissura (*fêlure*)**. Um acidente do tempo que a torna momentaneamente visível ou legível. **Enquanto o horizonte nos promete o todo**, constantemente oculto atrás de sua grande ‘linha’ de fuga. [...] **A complexidade do pensamento de Agamben talvez se deva ao fato de que o regime da imagem e o do horizonte se encontram constantemente misturados ou sub-repticiamente associados, como se o primeiro – que é um regime empírico de abordagem e de aproximação locais – valesse apenas para liberar o espaço imenso do segundo, regime *longínquo*, do apogeu, do absoluto**. Enquanto leitor de Benjamin, Agamben é um filósofo da imagem [...]. Mas, enquanto leitor de Heidegger, Agamben procura o horizonte atrás de cada imagem [...]. Ora, esse horizonte modifica infalivelmente o cosmos metafísico, o sistema filosófico, o corpus jurídico ou o dogma teológico.⁵¹⁴

Embora Didi-Huberman critique o trabalho desenvolvido em “O Reino e a Glória”, apontando-lhe a falta do contraponto na arqueologia empreendida,⁵¹⁵ podemos compreender que a proposta – de uma “inoperosidade contemplativa” – levada ao fim do livro de Agamben vislumbra um horizonte. Mas e o exemplo da poesia? Trata-se de horizonte ou imagem? Com efeito, a ilustração que Agamben propõe sob a perspectiva do horizonte de uma inoperosidade, é de fato uma imagem, mas, se nos ativermos a singularidade eventual de uma imagem (como a de cada poeta e sua relação com a sua língua), o exemplo é então um horizonte. Assim, conforme já disse em outra oportunidade, não disponho aqui de um paradigma para sustentar a hipótese de resistência. Limito-me a trabalhar com aquilo que foi aqui apresentado.

⁵¹⁴ DIDI-HUBERMAN, 2011, p. 86-88.

⁵¹⁵ A saber o trecho (DIDI-HUBERMAN, 2011, p. 110): “Isso significa que falta fundamentalmente a um texto como “Le règne et la gloire” a descrição de tudo o que falta ao reino (quero dizer a ‘tradição dos oprimidos’ e a arqueologia dos contrapoderes), como à glória (quero dizer a tradição das obscuras resistências e a arqueologia dos ‘vaga-lumes’)”.

Contudo, acredito que há elementos suficientes para ensaiar a consistência da hipótese, que evidentemente terá de se situar nessa indiferença entre imagem e horizonte.

Para esta tarefa, um primeiro ponto que deve ser retomado diz respeito à substância da glória. Vimos que a glória está numa relação de circularidade com a glorificação, em que uma sustenta e aumenta a outra, e é justamente essa circularidade que permite o funcionamento da máquina governamental.⁵¹⁶ A operação que a glória realiza é a captura da inoperosidade, que através da doxologia alcança “a desativação radical da linguagem signifiante”, num girar em falso da língua como forma suprema de glorificação – ou seja, exatamente na mesma medida em que Agamben descreve a poesia, porém, no sentido inverso.⁵¹⁷ De outro lado, como também já foi dito, o Direito amparado na soberania, precisa estar numa relação de exceção justamente para poder cumprir seu papel na *oikonomia*. Assim, tanto “forma de lei” quanto “força-de-lei”, conjugam-se necessariamente numa vigência sem significado.

O que está em questão na esfera do Direito diz respeito à sua capacidade de dar eficácia à ficção que o constitui enquanto forma e o legitima enquanto força, ou seja, é a sua operacionalidade performativa – esta é exatamente na mesma medida das aclamações.⁵¹⁸ Em “O sacramento da linguagem”,⁵¹⁹ Agamben empreende uma arqueologia filosófica justamente sobre essa eficácia constitutiva do juramento, segundo o qual o Direito guarda simétricas proporções.

Mas, talvez, a contribuição mais instigante que o filósofo apresenta neste texto seja a reflexão sobre a não neutralidade da cisão que homem produz em si com a linguagem e a produção do seu caráter humano, é dizer: “o homem não se limitou a adquirir a linguagem como uma capacidade entre outras de que é dotado, mas fez dela a sua potência específica, ou seja, *na linguagem ele pôs em jogo a sua própria natureza*”; da mesma forma, como “nas palavras de Foucault, o homem ‘é um animal cuja política está em questão sua vida de ser vivo’, ele é também *o ser vivo em cuja língua está em questão sua vida*.”⁵²⁰ E nesta intersecção algo como o juramento pôde ter lugar, em que a distinção e a articulação da vida e da linguagem, ações e palavras, é possível. Assim,

⁵¹⁶ AGAMBEN, 2011a, p. 248.

⁵¹⁷ AGAMBEN, 2011a, p. 259.

⁵¹⁸ AGAMBEN, 2011a, p. 200-1.

⁵¹⁹ Título original: *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, 2008. Aqui referenciado: AGAMBEN, 2011b.

⁵²⁰ AGAMBEN, 2011b, p. 79.

“a primeira promessa [e a primeira *sacratio*] [...] produz-se através desta cisão, na qual o homem, opondo a sua língua às suas ações, pode pôr-se em questão, pode comprometer-se com o *logos*”.⁵²¹ O Direito, neste sentido, compõe a tentativa de fixar algo que é cindido e se encontra sempre como potência no *logos*.⁵²²

O Direito, portanto, remonta a uma experiência da palavra em que o critério único da sua eficácia performativa se dá na sua relação com o sujeito que a enuncia. A essa experiência, Agamben dá o nome de “veridição”.⁵²³ A veridição se diferencia da asserção, pois, enquanto essa tem valor denotativo e, por ser independente do sujeito, pode ser verificada a partir de parâmetros lógicos e objetivos (como “condições de verdade, não contradição, adequação entre palavras e realidade”), naquela “o sujeito se constitui e se põe em jogo como tal, vinculando-se performativamente à verdade da própria afirmação”.⁵²⁴

Hoje vemos que ao rompimento entre palavras e ações humanas surge de um lado “uma proliferação espetacular, sem precedentes, de palavras vãs [...] e, de outro, de dispositivos legislativos que procuram obstinadamente legiferar sobre todos os aspectos daquela vida”. Por isso, a linguagem só pode desenvolver virtudes se houver uma implicação subjetiva no discurso: “*O homem é o ser vivo que, para*

⁵²¹ AGAMBEN, 2011b, p. 80.

⁵²² Neste sentido (AGAMBEN, 2011b, p. 80-1, **grifo meu**): “**Juramento e perjúrio, bem-dição e mal-dição correspondem a essa dupla possibilidade inscrita no *logos***, na experiência mediante a qual o ser vivo se constituiu como ser que fala. **Religião e direito tecnicizam esta experiência antropogenética da palavra no juramento e na mal-dição como instituições históricas**, separando e opondo, ponto por ponto, verdade e mentira, nome verdadeiro e nome falso, fórmula eficaz e fórmula incorreta. **O que era ‘dito mal’ torna-se, dessa maneira, maldição em sentido técnico**, a fidelidade à palavra, cuidado obsessivo e escrupuloso com as fórmulas e com os ritos apropriados, ou seja, *religio* e *ius*. **Assim, a experiência performativa da palavra constitui-se e separa-se em um ‘sacramento da linguagem’, e este, em um ‘sacramento do poder’**. A ‘força da lei’ que rege as sociedades humanas, a ideia de enunciados linguísticos que impõem estavelmente obrigações aos seres vivos, que podem ser observadas ou transgredidas, derivam dessa tentativa de fixar a originária força performativa da experiência antropogenética, sendo, nesse sentido, um epifenômeno do juramento e da maldição que a acompanhava.”

⁵²³ AGAMBEN, 2011b, p. 68. Agamben busca o termo em Foucault.

⁵²⁴ AGAMBEN, 2011b, p. 68.

falar, deve dizer ‘eu’, ou seja, deve ‘tomar a palavra’, assumi-la e torná-la própria”.⁵²⁵

Sendo assim, tendo em conta que a filosofia se constituiu como o meio através do qual se busca fazer a experiência da verificação,⁵²⁶ chegamos ao ponto de iluminação do texto:

Nas origens da cultura ocidental, num pequeno território nos confins orientais da Europa, havia surgido uma experiência de palavra que, ao manter o risco tanto da verdade quanto do erro, havia pronunciado com força, sem jurar nem maldizer, o seu sim à língua, ao homem como animal falante e político. A filosofia começa no momento em que o falante, contra a *religio* da fórmula, coloca resolutamente em questão o primado dos nomes, quando Heráclito opõe *logos* a *epea*, o discurso às palavras incertas e contraditórias que o constituem, ou quando Platão, no *Crátilo*, renuncia à ideia de uma correspondência exata entre o nome e a coisa nomeada e, ao mesmo tempo, aproxima onomástica e legislação, experiência do *logos* e política. Nessa perspectiva, **a filosofia é constitutivamente crítica do juramento: ela põe em questão o vínculo sacramental que liga o ser humano à linguagem**, sem por isso, simplesmente, falar às tontas, e sem tornar vã a palavra. Quando todas as línguas europeias parecem estar condenadas a jurar em vão e quando a política não pode senão assumir a forma de uma *oikonomia*, ou seja, de um **governo da**

⁵²⁵ AGAMBEN, 2011b, p. 82. E “torná-la própria” não se confunde com torná-la precisa, numa crença infundada na certeza da razão.

⁵²⁶ Conforme o trecho (AGAMBEN, 2011b, p. 70): “A lógica, que se preocupa com o uso correto da linguagem enquanto asserção, nasce quando a verdade do juramento já acabou. E se do cuidado com o aspecto assertório do *logos* nascem a lógica e as ciências, da verificação provêm – mesmo que seja através de cruzamentos e sobreposições de todo tipo (que encontram precisamente no juramento o seu lugar mais importante) – o direito, a religião, a poesia e a literatura. O seu meio é a filosofia, que, mantendo-se unida na verdade e no erro, procura salvaguardar a experiência performativa da mentira e, em todo discurso assertório, antes de mais nada faz a experiência da verificação que nele tem lugar.”.

palavra vazia sobre a vida nua, ainda é da filosofia que pode prover – com a sóbria consciência da situação extrema que o ser vivo que tem a linguagem atingiu na sua história – **a indicação de uma linha de resistência e de inversão de rota.**⁵²⁷

É de forma adjacente a esta noção que, postulamos, a práxis da filosofia do Direito como operação que pode devolver a inoperosidade que a máquina (jurídico-)governamental e a máquina (jurídico-)antropológica procura capturar. Evidentemente que não se trata da “disciplina”, como ramo do conhecimento, mas da práxis que busca uma experiência de verificação com a palavra: o que, talvez, poderia ser melhor enunciado como o *exercício de filosofia no Direito*.

A observação de que ao Direito desativado corresponde um “Direito não mais praticado, mas apenas estudado”, assume, então, um sentido que não pode ser confundido com a sua interpretação “ao pé da letra”.

Alguém pode objetar que o prática da filosofia do(/no) Direito seria um trabalho eminentemente teórico, sem qualquer relevância prática. Esta observação, contudo, é falaciosa, pois considera como “prático” aquilo que conforma o conjunto de atividades de práxis de governo – de administração e aplicação da lei. Contra essa incompreensão, é preciso denunciar que é justamente através dessa práxis alimentada e alimentante da glória que, pela liturgia sem sentido, a máquina pode funcionar; e, portanto, que algo aparentemente sem “relevância prática” – como o discurso jurídico que gira no vazio – é realmente constitutivo de uma práxis – ou seja, é performativo, mas não encontra no sujeito o seu critério de verdade, e sim na glória/glorificação. Somente assim é que podemos vislumbrar a verdadeira capacidade de resistência, enquanto ação, da filosofia do Direito, como a atividade que incessantemente procura denunciar este sem sentido (esta vigência sem significado) que constitui – ou, tem constituído – o Direito.

Essa interpretação, que assumo aqui, anda sobre o fio da navalha, pois, de um lado se trata de romper com a implicação da vida nua no Direito e, portanto, romper com o conceito de soberania – conceito vital para todo o edifício do Direito moderno; mas, por outro lado, também implica o rompimento com um governo dos homens, e também aqui,

⁵²⁷ AGAMBEN, 2012b, p. 83, **grifo meu**.

com uma anarquia – se tomarmos em conta que a anarquia é condição e a meta de todo governo. O que sobra disso?

O que a pesquisa de Agamben demonstra é que nenhuma ação estratégica, que se queira reivindicar política, pode ser levada a conclusão em tal patamar se não tiver em mira o(s) dispositivo(s) que captura(m) essa (in)essência humana. E, por consequência, aquele que está “separado da própria impotência [...] perde acima de tudo a capacidade de resistir”.⁵²⁸

Sendo assim, a “filosofia do Direito” é aquilo que é potente frente ao Direito – ou seja, é o que internamente ao Direito, pode a sua própria impotência, e abre caminho para outras práticas inoperosas (ou, de inoperosidade). Neste sentido, toda reflexão que busca desativar o Direito traduz-se como um exercício de filosofia no Direito. E, precisamente por isso, é, talvez, a imagem na qual se exponha uma chance de torná-lo inoperoso, desativá-lo, de retirar-lhe da sua relação com a soberania e com o governo, em que serve de instrumento para a captura da vida nua e das possíveis formas de vida.

A filosofia do Direito enquanto práxis é a chave para o *locus* onde o Direito não mais aplicado pode coincidir com a forma-de-vida.

⁵²⁸ AGAMBEN, 2011c, “*Sobre lo que podemos no hacer*”, p. 65.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No caminho que percorri na obra de Agamben, busquei vislumbrar os pontos de sustentação da sua crítica ao Direito. Nesta orientação, embora muitos tenham sido os exemplos históricos – desde os paradigmas de Direito romano, como as construções do Direito canônico e as secularizadas modificações que o sucederam – entendo que o Direito que Agamben critica é o Direito moderno/contemporâneo; ou, mais especificamente, todas as transformações da história do Direito que foram determinantes para que este se apresente da forma como o conhecemos hoje. Digamos que a crítica é direcionada à história vitoriosa do Direito, havendo, muito provavelmente, paradigmas sob os escombros que, mediante uma “leitura a contrapelo”, serviriam para pensar um outro Direito ou uma outra relação com o Direito.⁵²⁹ Portanto, essa é uma premissa subterrânea à hipótese do trabalho.

O primeiro ponto que foi ressaltado dizia respeito à relação do Direito com a soberania – a relação de exceção. O Direito amparado na soberania captura como substrato do seu poder a vida nua: o poder soberano é, portanto, o poder de decisão sobre a vida e a morte, tanto em um senso fático quanto virtual performativo, ou seja, respectivamente, força-de-lei e forma de lei, onde a lei vige sem significar. Os paradigmas do Direito positivo (o paradoxo da soberania) e da sua aplicabilidade (o “estado de exceção”), encontram aqui a descrição da sua estrutura e do seu funcionamento.

Neste sentido, a partir de uma indicação textual de Agamben acerca de um possível lugar para o Direito mesmo depois do corte do seu vínculo com a soberania, traduzido na imagem de um Direito sem força e nem aplicação, procurei antever uma hipótese de resistência *pelo* Direito. Esta indica tanto a intenção de resistir à vigência da lei sem significado, quanto a reivindicação da possibilidade de um novo uso do Direito.

O segundo ponto estudado trouxe à tona a questão do governo, no qual Agamben indica que a aporia fundamental é a cisão/articulação entre ser e práxis. Na relevância atribuída ao constante intercâmbio entre as construções teológicas e políticas, o paradigma do governo providencial do mundo fornece uma explicação para o fenômeno a que assistimos, no qual a política está sob a forma e o domínio de uma *oikonomia*. Em conformidade com a leitura

⁵²⁹ Assim como o paradigma que Agamben busca no conceito franciscano de uso.

agambeniana, guiei a análise na direção de poder vislumbrar a operacionalidade do par descrito no ponto anterior. Nesta senda, o Direito se instrumentaliza economicamente para as práticas de governo, consubstanciando o conceito vazio de ordem – uma assinatura que faz a remissão a uma ontologia cindida.

O determinante neste contexto é a função desempenhada pela glória, que serve como aquilo que busca incessantemente dividir e articular ser e práxis, soberania e administração, forma de lei e força-de-lei, conformando o que foi chamado de “democracias espetaculares”. A partir dessa compreensão, identifiquei um lugar comum das teorias do Direito neste ponto – em que glória e glorificação fornecem o combustível para a máquina governamental, e que no caso das teorias jurídicas, implica uma circularidade ainda maior, na glorificação da própria glória do Direito – que compõe apenas uma parte de um contexto maior.

Frente aos dois pontos trabalhados, a proposta inicial de desativar o Direito tinha que se haver com os problemas levantados. Desta forma, ponderei acerca da particularidade da noção messiânica de desativação da lei para a sua transposição dentro de um paradigma de governo. Assim, o problema central se apresentou sob a forma da inoperosidade como aquilo que é mais íntimo ao ser humano e que é capturado no interior da máquina governamental, de onde esta retira seu nutrimento a partir da glória/glorificação. À diferença de uma lei que somente prescreve imperativamente, a estrutura jurídica da máquina governamental captura a potência/impotência constitutiva do humano.

Identifiquei, por fim, que a práxis que pode se coloca à altura de uma resistência pelo Direito consiste no exercício de uma filosofia no Direito. Compreendendo a filosofia como a atividade que busca uma experiência de veridicação, a filosofia do/no Direito, podendo a sua própria impotência, abriria caminho para outras práticas que possam reivindicar a inoperosidade capturada pelos dispositivos. Sendo assim, somente no exercício de uma filosofia do/no Direito o dispositivo da aplicação é desativado e a vida capturada numa forma é liberada; o Direito não mais aplicado e forma-de-vida podem, finalmente, coincidir.

REFERÊNCIAS

1. BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer II, 1. Estado de Exceção*. Tradução de Iraci D. Poleti. 2.ed. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. *Da teologia política à teologia econômica: entrevista com Giorgio Agamben*. Entrevista concedida a Gianluca Sacco, publicada originalmente em: Rivista online, Scuola superiore dell'economia e delle finanze, anno I, n.6/7, Giugno-Luglio 2004, 07 pp. Tradução de Selvino José Assmann. In: InterThesis. V.2 n. 2. Julho/Dezembro, 2005a. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/interthesis/article/view/734>> Acesso em: agosto/2012.

AGAMBEN, Giorgio. *O que é um dispositivo? In: Outra Travessia: A exceção e o excesso (Agamben & Bataille)*. Revista de Literatura, n.5. Ilha de Santa Catarina, 2º semestre de 2005b. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/Outra/article/download/12576/11743>> Acesso em: 28/06/2013.

AGAMBEN, Giorgio. *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*. Tradução para o espanhol de Antonio Piñero. Madrid: Editorial Trotta, 2006a.

AGAMBEN, Giorgio. *A potência do pensamento*. Tradução de Carolina Pizzolo Torquato. In: Revista do Departamento de Psicologia, UFF, v.18, n. 1., pp. 11-28, Jan./Jun. 2006b.

AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007a.

AGAMBEN, Giorgio. *The Power and the Glory*. Conferência no 11º Ganguli Memorial Lecture, CSDS, 11/01/2007b. Disponível em: <<http://www.pubtheo.com/page.asp?pid=1566>> e <<https://www.youtube.com/watch?v=jz7dxeVH7Rs>> Acesso em: dez/2013.

AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum. Sobre el método*. Tradução para o espanhol de Flavia Costa e Mercedes Ruvitoso. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2009a.

AGAMBEN, Giorgio. *Note liminaire sur le concept de démocratie*. In: *Démocratie, dans quel état?* Paris: La Fabrique, 2009b – pp. 9-13
Tradução de Vinicius Honesko, revista por Selvino Assmann, a partir da versão italiana do texto: *Nota preliminare a ogni discussione sul concetto di democrazia*. In: AGAMBEN, Giorgio et. alii. *In che stato è la democrazia?*. Roma, Nottatempo, 2010, pp. 9-13.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo. 2.ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010a.

AGAMBEN, Giorgio. *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Tradução para o espanhol de Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-Textos, 2010b.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer, II, 2. O reino e a glória: uma genealogia da economia e do governo*. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011a.

AGAMBEN, Giorgio. *O sacramento da linguagem. Arqueologia do juramento. Homo sacer II, 3*. Tradução de Selvino José Assmann. Belo Horizonte: UFMG, 2011b.

AGAMBEN, Giorgio. *Desnudez*. Traducción de Mercedes Ruvitoso y María Teresa D'Meza. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2011c.

AGAMBEN, Giorgio. *Sobre os limites da violência*. Tradução de Diego Cervelin. Publicado originalmente em *Nuovi Argomenti*, n 17, 1970. pp.154-174. Florianópolis: SOPRO 79, out/2012a. p. 2-10.

AGAMBEN, Giorgio. *Il futuro e la crisi*. Texto de difusão gratuita aos cuidados das Edições Nottatempo. Tradução para uso acadêmico de Selvino Assmann. Publicado originalmente em *La Repubblica*, Roma, sob o título *Se la feroce religione del denaro divora il futuro*. 16.02.2012b. Acesso em: nov/2012. Disponível em:

<<http://www.losguardo.net/public/archivio/docs/agamben.pdf>>

AGAMBEN, Giorgio. *O aberto. O homem e o animal*. Trad. André Dias, Ana Bigotte Vieira. Lisboa: Edições 70, 2012c.

AGAMBEN, Giorgio. *Entrevista com Giorgio Agamben*. Entrevista concedida a George Keramidotis. 2013a. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=skJueZ52948>> Acesso em: fev./2014.

AGAMBEN, Giorgio. *Giorgio Agamben: En Europa asistimos a un vaciamento de la democracia*. Entrevista concedida a Alejandro Patat. Buenos Aires: La nación, 2013b. Disponível em: <<http://www.lanacion.com.ar/1565417-giorgio-agamben-en-europa-asistimos-a-un-vaciamento-de-la-democracia>> Acesso em: Set./2013.

AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Tradução de Claudio Oliveira. São Paulo: Autêntica, 2013c.

ASSMANN, Selvino José. *Teologia e teorias econômicas na Idade Média*. Subsídio de Estudo. CFH/UFSC. Mimeo. set./2012.

ASSMANN, Selvino; BAZZANELLA, Sandro. *A máquina/dispositivo política: a biopolítica, o estado de exceção, a vida nua*. In: LONGHI, Armindo (org.). *Filosofia, política e transformação*. São Paulo: LiberArs, 2012.

ATIENZA, Manuel. *As razões do direito: teorias da argumentação jurídica*. Tradução de Maria Cupertino. São Paulo: Landy Editora, 2006.

AVELAR, Idelber. *O pensamento da violência em Walter Benjamin e Jacques Derrida*. In: Cadernos Benjaminianos. V.1. N.1 Belo Horizonte: UFMG, Junho de 2009. Disponível em: <<http://www.letras.ufmg.br/cadernosbenjaminianos/data1/arquivos/02%20Idelber%20Avelar.pdf>> Acesso em: 11/05/2013.

BAZZICHI, Oreste. *Alle radici del capitalismo. Medioevo e scienza economica*. Torino: Effatà, 2010. Tradução de Selvino Assmann (para uso acadêmico). “Introdução”, pp. 9-13. Mimeo.

BELARDINELLI, Alfonso. *O Éden sem Deus. Il Foglio*, 21 de abril de 2007, p. VIII. Tradução de Selvino José Assmann. Florianópolis, 27 de outubro de 2008. Mimeo.

BENJAMIN, Walter. *Sobre o conceito da história*. In: Obras escolhidas. V.I. Magia e técnica, arte e política. 7.ed. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BENJAMIN, Walter. *Para una crítica de la violencia*. Tradução para o espanhol de Héctor A. Murena. Buenos Aires: Editorial Leviatán, 1995.

BENAJMIN, Walter. *Para uma crítica da violência*. In: Escritos sobre mito e linguagem. Tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Editora 34, 2011.pp. 121-156.

BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. Org. Michael Lowy; Tradução de Nélío Schneider, Renato Ribeiro Pompeu. São Paulo: Boitempo, 2013.

BERCOVICI, Gilberto. *O estado de exceção econômico e a periferia do capitalismo*. In: E-premissas. Revista de Estudos Estratégicos. N° 2.janeiro/julho 2007. p. 61-9.

BERCOVICI, Gilberto. *Soberania e Constituição: para uma crítica do constitucionalismo*. São Paulo: Quartier Latin, 2008.

BERCOVICI, Gilberto. *Constituição e Política: uma relação difícil*. Lua Nova – Revista de Cultura e Política. n. 61. São Paulo, CEDEC, 2004, p. 5-24. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ln/n61/a02n61>> Acesso em: 21/08/2012.

BOBBIO, Norberto. *O positivismo jurídico: Lições de filosofia do direito*. Tradução de Márcio Pugliesi, Edson Bini, Carlos Rodrigues. São Paulo: Ícone, 2006.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. v.1. 11.ed. Tradução de Carmen Varriale et al. Brasília: Universidade de Brasília, 1998.

CASTRO, Edgardo. *Introdução à Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Tradução de Beatriz Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012a.

CASTRO, Edgardo. *Acerca da não distinção entre bíos e zoé. In: InterThesis. V.9. n. 2. Julho/Dezembro, 2012b. pp: 51-61.*

CASTRO, Edgardo. *O governo da vida. In: Ecopolítica, 3. São Paulo, 2012c. pp 69-98. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/ecopolitica/article/viewFile/11391/8300>> Acesso em: abri/2014.*

COSTA, Flavia. *Entrevista com Giorgio Agamben. Rev. Dep. Psicol.,UFF [online]. 2006, vol.18, n.1, pp. 131-136. ISSN 0104-8023. disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rdpsi/v18n1/a11v18n1.pdf>> Acesso em: 16/06/2013.*

DERRIDA, Jacques. *Prenome de Benjamin. In: Força de Lei: o fundamento místico da autoridade. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. 2.ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.*

DICKINSON, Colby; KOTSKO, Adam. *Agamben e a estreita relação entre filosofia e teologia (entrevista por Márcia Junges). Tradução de Luís Marcos Sander. Revista IHU Online, edição 427, de 16.09.2013. (2013) Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5173&secao=427> Acesso em: março/2014.*

DIDI-HUBERMAN, Georges. *Sobrevivência dos vaga-lumes. Tradução de Vera Casa Nova e Márcia Arbrex. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.*

DUARTE, Andre. *Sobre a biopolítica de Foucault ao século XXI. In: Revista Cinética. V.1. p.1-16, 2008a. Disponível em: <http://www.revistacinetica.com.br/cep/andre_duarte.pdf> Acesso em: março/2014.*

DUARTE, Andre. *Biopolítica e Resistência: O legado de Michel Foucault. In: Figuras de Foucault. Orgs. Margareth Rago e Alfredo Veiga-Neto. 2.ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008b.*

DUSSEL, Enrique. *20 Teses de política. Traduzido por Rodrigo Rodrigues. São Paulo: Expressão popular, 2007.*

FARIA, José Eduardo. *O direito na economia globalizada*. São Paulo: Malheiros Editores, 1999.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*: curso no Collège de France (1975-1976). Tradução de Maria Ermantina Galvão. 2.ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

GALINDO HERVÁS, Alfonso. *La gloria y lo concepto de lo político en Giorgio Agamben*. In: Revista de Estudios Sociales. n.35. Bogotá, abril/2010, p. 66-77. Disponível em: <
<http://res.uniandes.edu.co/view.php/633/index.php?id=633>> Acesso em: maio/2014.

GOLDENBERG, Ricardo David. *No círculo cínico, ou, Caro Lacan, por que negar a psicanálise aos canalhas?* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

HESPANHA, António Manuel. *Cultura jurídica europeia: síntese de um milênio*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009.

HESPANHA, António Manuel. *Porque é que existe e em que é que consiste um direito colonial brasileiro*. In: Quaderni Fiorentini. n. 35. Milão, 2006.

KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. 2.ed. Tradução de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2008.

KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*. Tradução de João Baptista Machado. 8.ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

LUDUEÑA ROMANDINI, Fabián. *Capitalismo y secularización*. In: Filosofia Unisinos. 12. maio-agosto/2011. pp. 99-113.

LUDUEÑA ROMANDINI, Fabián. *A comunidade dos espectros. I. Antropotecnica*. Tradução de Alexandre Nodaria e Leonardo D'Ávila de Oliveira. Desterro, Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2012.

NEGRI, Antonio. *Sovereignty: That Divine Ministry of the Affairs of Earthly Life*. In: Journal for Cultural and Religious Theory, v. 9, n. 1. pp. 96-100. 2008.

NEILSON, Brett. *Politics without Action, Economy without Labour*. In: Theory and Event, The Johns Hopkins University Press. V. 13. n.1. Baltimore: 2010. Disponível em: <http://muse.jhu.edu/journals/theory_and_event/toc/tae.13.1.html> Acesso em: maio/2013.

OLIVEIRA, Leonardo D'Ávila de. *Inflação normativa: excesso e exceção*. Dissertação (mestrado). Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Direito, 2009.

PHILIPPI, Jeanine Nicolazzi. *Observações sobre as possibilidades de redefinição da categoria sujeito do direito*. In: Revista Sequência.v. 22. n. 42. Florianópolis: UFSC, 2001. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia/article/view/15393/13977>> Acesso em: março/2013.

PHILIPPI, Jeanine Nicolazzi. *As modulações do Direito contemporâneo em um breve exercício de filosofia do Direito*. In: Revista da Faculdade de Direito/UFPR. Curitiba. n. 51. p. 121-126, 2010. Disponível em: <<http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs/index.php/direito/article/view/30723/19832>> Acesso em março/2013.

PINTO NETO, Moysés. *A hipótese anarquista*. In: SOPRO: Panfleto político-cultural. n. 96. Florianópolis. Setembro/2013. Disponível em: <<http://www.culturaebarbarie.org/sopro/outros/hipoteseanarquista.html>> Acesso em: maio/2014.

RUIZ, Castor Bartolomé. *A sacralidade da vida na exceção soberana, a testemunha e a sua linguagem. (Re)leituras biopolíticas da obra de Giorgio Agamben*. Cadernos IHU. Ano 10. n. 39. São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2012. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/ihu/039cadernosihu.pdf>> Acesso em: agosto/2013.

RUIZ, Castor Bartolomé. *Giorgio Agamben, genealogia teológica da economia e do governo*. Revista IHU Online, edição 413, de 01.04.2013. (2013a) Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4862&secao=413> Acesso em: março/2014.

SARLET, Ingo Wolfgang. *A eficácia dos direitos fundamentais*. 9.ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008.

SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Walter Benjamin: O estado de exceção entre o estético e o político*. In: Outra Travessia: A exceção e o excesso (Agamben & Bataille). Revista de Literatura, n.5. Ilha de Santa Catarina, 2º semestre de 2005. pp. 25-38.

STIMILLI, Elettra. *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo*. Macerata: Quodlibet, 2011. Tradução de Selvino J. Assmann (para uso acadêmico). Mimeo.

TODESCHINI, Giacomo. *Origens medievais da racionalidade econômica moderna*. In: InterThesis, Florianópolis, v.10, n.2, p. 409-423, Jul./Dez. 2013.

TIMM, Luciano Benetti (org.). *Direito e Economia*. 2.ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008.

WEBER, Max. *A ética protestante e o “Espírito” do capitalismo*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ZAMAGNI, Stefano. *Globalização e pensamento econômico franciscano: Orientação do pensamento econômico franciscano e Caritas in Veritate*. Cadernos IHU Ideias. Ano 9. n. 153. São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2011. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/ideias/153cadernos/ihuideias.pdf>> Acesso em: setembro/2013

2. DOCUMENTAIS

FOLHA DE S.PAULO. *Ucranianos fazem resistência pacífica em Kiev contra presidente*. São Paulo, 04 dez. 2013. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/multimedia/videocasts/2013/12/1380567-ucranianos-fazem-resistencia-pacifica-em-kiev-contra-presidente.shtml>> Acesso em: dezembro/2013.

FOLHA DE S.PAULO. *Parlamento destitui Yanukovich e convoca eleições na Ucrânia*. São Paulo, 22 fev. 2014. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/mundo/2014/02/1416387-parlamento-destitui-yanukovich-e-convoca-eleicoes-na-ucrania.shtml>> Acesso em: fevereiro/2014.

FOLHA DE S.PAULO. *Parlamento da Crimeia convoca referendo para se integrar à Rússia*. 06 mar. 2014. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/mundo/2014/03/1421408-parlamento-da-crimea-decide-por-unanimidade-sua-incorporacao-a-russia.shtml>> Acesso em: março/2014.

FUNDAÇÃO GETÚLIO VARGAS. Direito GV – Escola de Direito de São Paulo. *Relatório IPCLBrasil*. 4ºtri/2012 – 1ºtri/2013. São Paulo, 2013. Disponível em: <http://direitogv.fgv.br/sites/direitogv.fgv.br/files/arquivos/anexos/ipcl_-_relatorio_4tri2012_1tri2013.pdf> Acesso em: dezembro/2013.

OUTRAS PALAVRAS. MENDEL, David. *Ucrânia: lições da Praça Maidan, um mês depois*. São Paulo, 25 mar. 2014. Disponível em: <<http://outraspalavras.net/posts/ucrania-licoes-da-praca-maidan-um-mes-depois/>> Acesso em: março/2014.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. *STF julga improcedente ADI contra dispositivos da Lei Geral da Copa*. Brasília, 07 de maio de 2014a. Disponível em: <<http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=266270>> Acesso em: maio/2014.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. *Planos econômicos*. Brasília, 27 de maio de 2014b. Disponível em: <<http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=267750&caixaBusca=N>> Acesso em: maio/2014.